



К 200-летию

Института востоковедения РАН

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 14

Труды Института востоковедения РАН

Серийное издание ISSN 2587-9502

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Андросов Валерий Павлович – *председатель*
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Аликберов Аликбер Калабекович
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич
Железняков Александр Сергеевич
Романова Наталья Геннадиевна
Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович	Кобзев Артем Игоревич
Алаев Леонид Борисович	Кузнецов Василий Александрович
Александров Юрий Георгиевич	Любимов Юрий Васильевич
Алпатов Владимир Михайлович	Мамедова Нина Михайловна
Белова Анна Григорьевна	Микульский Дмитрий Валентинович
Бурлак Светлана Анатольевна	Мосяков Дмитрий Валентинович
Ванина Евгения Юрьевна	Настич Владимир Нилович
Васильев Дмитрий Дмитриевич	Орлова Кеема Владимировна
Воронцов Александр Валентинович	Панарин Сергей Алексеевич
Десницкий Андрей Сергеевич	Плотников Николай Дмитриевич
Другов Алексей Юрьевич	Пригарина Наталья Ильинична
Захаров Антон Олегович	Сарабьев Алексей Викторович
Звягельская Ирина Доновна	Смагина Евгения Борисовна
Каменев Сергей Наумович	Суворова Анна Ароновна
Карасова Татьяна Анисимовна	Шаляпина Зоя Михайловна
Катасонова Елена Леонидовна	Шамян Татьяна Львовна

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 14

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады
Том II



Москва
2018

Ответственные редакторы выпуска:

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

Рецензенты:

д.ф.н. Н. И. Пригарина, д.и.н. Д. В. Микульский

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том II / Отв. ред. выпуска Л.В. Горяева, В.Н. Настич. – М.: ИВ РАН, 2018. – 280 с.

ISSN 2587-9502

ISBN 978-5-89282-832-1

Настоящий выпуск — продолжение изданного в 2017 г. сборника статей по докладам I–V ежегодных сессий проблемно-методологической конференции «Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации» (Москва, ИВ РАН), организованной в 2011 г. и проводимой сотрудниками Отдела памятников письменности народов Востока на базе постоянно действующего семинара «Текстология и источниковедение Востока». В том II вошли избранные доклады VI–VII сессий Конференции (2016–2017 гг.), одна работа по докладу 2011 г. и несколько статей по докладам на заседаниях семинара (2017 и 2018 гг.), состоявшимся или ещё не прочитанным.

The present issue is a sequel of selected papers delivered at the first five sessions of annual Conference “Written Monuments of the East: Problems of translation and interpretation” (Institute of Oriental Studies, Moscow), organized in 2011 on the base of the permanent Seminar “Textual Criticism and Source Study of the East” and conducted by the staff of the Department of Oriental Written Sources. Volume II contains a selection of papers from Conference sessions VI–VII (2016–2017), supplemented with one article dated back to 2011 and several matters submitted to the named Seminar in 2017 and 2018 or prepared for it.

Содержание

От редакторов	7
Хроника докладов VI–VII конференций (2016–2017 гг.)	9
Проблемно-методологический семинар «Текстология и источниковедение Востока» (2010–2017 гг.)	14
<i>Н.Б. Бадмацыренова.</i> Специфика фразеологического калькирования в монголь- ском словаре <i>Мукаддимат ал-Адаб</i>	25
<i>Е.Ф. Баялиева.</i> О кодексах династии Юань	29
<i>В.А. Ван Сухайми.</i> О методах подготовки критических изданий и работы с текстами малайских рукописей.	37
<i>Д.Н. Воробьёва.</i> Скульптура карлика из Мансара (V в.): Проблема иденти- фикации образа	49
<i>Е.Ю. Гончаров.</i> Игра о джучидском пуле (нумизматическое источникове- ведение на примере одной монеты)	61
<i>Е.В. Гордиенко.</i> Повествования о вьетнамских духах-хранителях общин (<i>тхантыть</i>) как исторический источник: проблемы интерпретации	94
<i>Т.А. Денисова.</i> Коллекция документов шари'атского суда Лингги (нач. XX в.): структура собрания и методы исследования	109
<i>Т.А. Денисова.</i> Псевдо-суфии в <i>Тухфат ан-Нафис</i> : к трактовке одного неправильно понятого термина	118

<i>О.И. Зубова, А.А. Петрова.</i>	
Представления о Загробном суде в религии Древнего Египта	127
<i>Л.Г. Лахути.</i>	
Индийский след в маснави 'Аттара: рассказ об ученике чародея	139
<i>Ф. Машхади Рафи, Т.М. Хоссейни.</i>	
О сюжетном сходстве мотива утопления любовницы в преданиях об 'Адуд ад-давла Дайлами и Степане Разине	152
<i>Д.В. Микульский.</i>	
Уникальный экземпляр старинного английского исламоведческого трактата (1723): к истории становления арабистики в Западной Европе в XVII–XVIII вв.	161
<i>В.Н. Настич.</i>	
Собиратель-дилетант, «независимый исследователь» и восточное академическое источниковедение (на примере мусульманской нумизматики)	172
<i>А. O'Malley.</i>	
Poet's Orders: Poetry and Text as Spiritual Medicine in the Works of 'Aṭṭār	197
<i>Н.И. Пригарина.</i>	
Тема изящных искусств в поэзии Мухаммада Икбала (современность с точки зрения традиции)	208
<i>М.Л. Рейснер.</i>	
«Десять писем» в поэме Фахр ад-дина Гургани «Вис и Рамин»: к проблеме жанрового состава	225
<i>М.В. Торопыгина.</i>	
Графическая форма классических японских пятистиший (количество вертикальных строк и знаков в строке)	246
<i>Е.В. Тюлина.</i>	
Лес в «Сказании о Савитри»	259
Наши авторы и редакторы	274

От редакторов

В этом выпуске «Трудов Института востоковедения РАН», как и в прошлогоднем № 2 за 2017 г., собраны статьи, посвящённые комплексному исследованию письменных источников (рукописи, документы, эпиграфика, нумизматика, литературные прозаические и поэтические тексты), а также памятников устной словесности, изобразительного искусства, материальной и духовной культуры древнего и средневекового Востока, органически дополняющих данные письменных источников и нередко ощутимо повышающих их информативность. В основу большинства статей легли доклады, прочитанные на наших ежегодных конференциях «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации», оформленные авторами для публикации со всем необходимым ссылочным и библиографическим аппаратом.

Принимая во внимание возросший за последние годы интерес к работе семинара «Текстология и источниковедение Востока», мы сочли целесообразным, наряду с материалами VI и VII конференций, включить в состав очередного выпуска «Трудов ИВ РАН» несколько статей по докладам, прочитанным или подготовленным для прочтения на заседаниях семинара, которые регулярно (примерно дважды в месяц) проходят в Отделе памятников письменности народов Востока, начиная с апреля 2010 г. Как выступающих, так и слушателей привлекает формат семинара — подробный и не ограничиваемый по времени рассказ о проблемах, над которыми работают учёные, сопровождаемый визуальными презентациями или демонстрацией артефактов «в натуре» и завершаемый общей дискуссией.

За годы работы семинара и конференций сформировался круг их постоянных участников — не только сотрудников ИВ РАН, но и учёных из других городов России, стран ближнего

и дальнего зарубежья. Об этом говорит и состав авторов данного выпуска «Трудов Института востоковедения РАН»: здесь с работами исследователей из Москвы и Санкт-Петербурга соседствуют статьи, подготовленные нашими коллегами из Бурятии, а также Ирана, Малайзии и США.

Одна из статей этого выпуска, а именно «Poet's Orders: Poetry and Text as Spiritual Medicine in the Works of 'Aṭṭār» американского коллеги О. О'Мэлли (*Austin O'Malley*, Аризонский университет), издаётся в предоставленном виде на языке оригинала. Мы намерены и впредь принимать к прочтению доклады, поданные авторами на английском языке, и публиковать статьи по ним без перевода.

В своей работе мы по-прежнему придерживаемся принципа междисциплинарности, поэтому доклады сугубо текстологического свойства у нас соседствуют с исследованиями в области истории, археологии, искусствознания и картографии, нумизматики и фольклора, хронологии и метрологии, технических приёмов и конкретных обстоятельств изготовления исторических памятников. Как мы уже не раз отмечали, подобный подход позволяет докладчикам выйти далеко за рамки узкопрофильной историко-культурной, языковой, этно-конфессиональной или страноведческой тематики, а для аудитории, включающей и специалистов других направлений, в значительной мере содействует расширению предметного и методологического кругозора.

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

Хроника докладов VI–VII конференций (2016–2017 гг.)¹

Предлагаемый список докладов, прочитанных на VI–VII конференциях, не в полной мере совпадает с указанным в ежегодных программах: некоторые из заявленных докладов по разным причинам не были прочитаны на заседаниях, ещё несколько докладов приняты к прочтению сверх программы.

Названия докладов в списках каждой конференции приведены не в хронологическом порядке их прочтения, а по алфавиту авторов.

* * *

VI Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: проблемы перевода и интерпретации

24–26 октября 2016 г.

Вступительное слово — зам. директора ИВ РАН **Н.Г. Романова**.
Атманова Ю.Г. (независ. исслед.). К вопросу о генезисе и функциональном предназначении вербального текста в могольском изобразительном панегирике.

Баева А.А. (ИИЯ МГПУ). Художественный перевод как интерпретация (на материале средств художественной выразительности *Маньёсю*).

Баялиева Е.Ф. (ИВ РАН). О кодексах династии Юань.

¹ Списки докладов I–V конференций опубликованы в издании: Труды Института востоковедения РАН. Вып. 2: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. [Том I] / Отв. ред. выпуска Л.В. Горяева, В.Н. Настич. – М.: ИВ РАН, 2017.

Бент М.М. (Челябинский Гос. ун-т). Легенда о Юсуфе и Зулейхе в восточной и европейской литературных традициях (на примере поэмы Абдуррахмана Джами «Юсуф и Зулейха» и романа Т. Манна «Иосиф и его братья»).

Ван Сухайми Ван Абдуллах (Центр по изучению исламской цивилизации, Малайзия). О выработке надлежащих методов критического издания и сохранения малайских рукописей.

Ганеева Л.Д. (ИСАА МГУ). «Хроника Чиангмая» и «Хроника Чиангсэна»: сравнение исторических частей памятников.

Гордиенко Е.В. (РГГУ). Повествования о вьетнамских духах-хранителях общин (*тхантыть*) как исторический источник: проблемы интерпретации.

Денисова Т.А. (ИВ РАН). Коллекция документов шари'атского суда Лингги (нач. XX. в.): структура собрания и методы исследования.

Десницкий А.С. (ИВ РАН). Евангелие от Луки как исторический источник и переводческая проблема.

Захаров А.О. (ИВ РАН). О русском переводе *Камасутры*.

Захарова Н.В. (ИМЛИ РАН). Православные тексты в Китае в конце XIX в.: перевод или интерпретация?

Зорин А.В. (ИВР РАН). Дэргэская редакция тибетского сборника *Сунгдуй* и одноименный раздел Дэргэского *Кагьюра*.

Лахути Л.Г. (ИВ РАН, ШАГИ РАНХ и ГС). Красота и любовь в поэме Фарид ад-дина 'Аттара *Илахи-наме* (XII–XIII вв.).

Микульский Д.В. (ИВ РАН). *Тарих ал-Джаза'ир ал-'амм* 'Абдар-Рахмана б. Мухаммада ал-Джилани (1908–2010): традиционность и новаторство в историческом сочинении XX в.

Муртазин М.Ф. (ИМЭМО РАН). Вопросы перевода коранической суры *ал-Фатиха* в свете толкования Корана *Тафсир* ат-Табари.

О'Мэлли О. (Аризонский ун-т, США). Поэт-целитель: поэзия и текст как духовное лекарство в произведениях 'Аттара.

- Османова М.Н.** (ИИАЭ Даг. НЦ РАН). *И'лан* Мухаммад-Хусейна Асадова из Темир-Хан-Шуры (Дагестан) как образец рекламы книжной продукции начала XX в.
- Рейснер М.Л.** (ИСАА МГУ). Из чего сделаны «Десять писем» Вис к Рамину в поэме Фахр ад-дина Гургани.
- Саитбатталов И.Р.** (БашГУ). Стихотворение «Я — дивана» М. Акмуллы: опыт герменевтического толкования.
- Торопыгина М.В.** (ИВ РАН). Поэт Куронуси в оценке Ки-но Цураюки (866–945) и пьесах театра *Но*: ожившие метафоры.
- Тюлина Е.В.** (ИВ РАН). Лес в «Сказании о Савитри».
- Ульянов М.Ю.** (ИСАА МГУ). Об одной важной особенности прикрепления «повествований» и «нарративов» *Цзочжуань* («Комментарий Цзо [Цюмина]») к хронике *Чуньцю* («Весны и Осени»).
- Федорова Ю.Е.** (ИФ РАН). Иносказание как способ философствования (на материале сочинений Фарид ад-дина 'Аттара и Ибн Сины).
- Чалисова Н.Ю.** (РГГУ, ШАГИ РАНХ и ГС). «Что в имени тебе моём?»: *тахаллус* персидского поэта как проблема перевода.
- Чеснокова Н.А.** (РГГУ, ШАГИ РАНХ и ГС). Попытка реконструкции ритуала создания литературного памятника «Описание избранных деревень» (*Тхэнниджи*, 1751 г.).

* * *

VII Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: проблемы перевода и интерпретации

К 100-летию Игоря Дмитриевича Серебрякова
(1917–1998)

23–25 октября 2017 г.

Вступительное слово — член-корр. РАН **В.М. Алпатов**.

Атманова Ю.Г. (ИВ РАН). К вопросу о проблеме сходства в могольской портретной живописи: по данным письменных источников.

Бабкова М.В. (ИВ РАН). «Беседа о постижении Пути» — отдельный памятник или введение к «Вместилищу сути истинного Закона»?

Ван Сухайми Ван Абдуллах (Центр исламских исследований Технологического университета Малайзии). Ар-Ранири и его подход к переводу терминов ислама с арабского на малайский.

Ганеева Л.Д. (ИСАА МГУ). «Хроника Чиангмая» и «Хроника Нан»: священная история.

Гончаров Е.Ю. (ИВ РАН), **Лахути Л.Г.** (ИВ РАН, РГГУ, ШАГИ РАНХ и ГС). «Московский Хафиз».

Грунина Н.С. (ИМЛИ). Происхождение и употребление титула *лаксамана* в малайской литературе и истории.

Гуломова Х.А. (Гос. Музей истории Узбекистана). Рукопись произведения *Маджма' ал-Маса'ил* Афзали.

Денисова Т.А. (ИВ РАН). Псевдо-суфии в *Тухфат ан-Нафис*: к трактовке одного неверно понятого термина.

Зарубина Е.Д. (ИВ РАН). О контексте появления понятия «легитимность» в уставе «Братства соблюдающих утро».

Коровина Е.В. (ИЯ РАН). Ещё раз о структуре жезла из Сантьяго.

Кудрявцева Е.Б. (СПбГУ). Ранняя буддийская поэтическая проповедь Северной Индии. Проблемы перевода (на примере канонических сборников *Тхерагатха* и *Тхеригатха*).

Лахути Л.Г. (ИВ РАН, РГГУ, ШАГИ РАНХ и ГС). Индийский след в *маснави* 'Аттара.

Лахути С.В. (РГГУ). Арабо-персидские фрагменты из китайского сборника кашгарских мусульман: история Мути.

- Машхади Рафи Фереште** (НижГУ), **Хоссейни Таги-абад Медхи** (Тегеранский Университет, Иран). О сюжетном сходстве мотива утопления любовницы в преданиях об 'Адуд ад-давла Дайлами и Степане Разине.
- Микульский Д.В.** (ИВ РАН). Уникальный экземпляр старинного английского исламоведческого трактата.
- Никитенко Е.Л.** (НИУ ВШЭ). «Беседа влюблённых» и диалог между текстами: интертекстуальные отношения и формирование топики малых жанров персидской литературы.
- Офертас С.Ч.** (ИВ РАН). Тысяча наставлений Шанкары, почему ты сам неизменен?
- Петрова М.П.** (СПбГУ). Рукописное наследие монголов в социокультурном пространстве XXI века.
- Полхов С.А.** (ИВ РАН). Наставления Мори Мотонари сыновьям в контексте периода «воюющих княжеств» в Японии.
- Рашковский Е.Б.** (ВГБИЛ). «Царь» и «каган» в хазарских документах.
- Рейснер М.Л.** (ИСАА МГУ). Элементы пародирования панегирической касыды в стихотворной сказке 'Убайда Закани «Мыши и кот».
- Саитбатталов И.Р.** (ИИГУ БашГУ, Уфа). *Кафиййа^м ал-асар* Мухаммада 'Али Чукури: структура и содержание суфийского панегирика.
- Столяров А.А.** (ИВ РАН). Ареал Северной Индии в отражении раннесредневековой эпиграфики.
- Сулаймонова Х.М.** (ИВ АН Узбекистана). О рукописи антологии *Канз ал-куттаб* ас-Са'алиби, хранящейся в фонде Института востоковедения АН Узбекистана.
- Тюлина Е.В.** (ИВ РАН). Представления о камнях и почве в текстах по строительству (*вастувидье*) в пуранах.
- Умурзаков Б.С.** (ИВ АН Узбекистана). Автограф сочинения *Рашахат 'айн ал-хайат* Фахр ад-дина 'Али б. Хусайна ал-Ва'иза ал-Кашифи ас-Сафи как источник при подготовке критического издания и перевода памятника.

Федорова Ю.Е. (ИФ РАН). Образ Раби'и ал-'Адавийи в контексте философских взглядов Фарид ад-дина 'Аттара (XII–XIII вв.).

Чалисова Н.Ю. (НИУ ВШЭ). О переводах персидской поэзии: казус «Рустема и Зораба, Персидской повести, заимствованной из царственной книги Ирана».

Штейнер Е.С. (НИУ ВШЭ). «Дзэнский» или «безумный»? — к интерпретации одного японского свитка начала XIX в.

* * *

Проблемно-методологический семинар «Текстология и источниковедение Востока» (2010–2018 гг.)

Концепция

Начало проекта: апрель 2010 г.

Цель семинара — обсуждение теоретических и практических проблем текстологии и источниковедения, обмен опытом работы над памятниками, выработка общих стандартов подготовки текстов к изданию, координация усилий специалистов, работающих по тематике семинара как в самом ИВ РАН, так и в других научных и учебных учреждениях с востоковедной составляющей.

Организатор — Отдел памятников письменности народов Востока.

Руководитель проекта — в.н.с. к.ф.н. Горяева Любовь Витальевна.

Регулярность: 2 заседания в месяц (сентябрь – май).

Форма семинара: основной доклад, дискуссия.

Докладчики: сотрудники Отдела ППНВ, других отделов ИВ РАН, научных и учебных учреждений Москвы, специалисты из других городов РФ, стран СНГ и «дальнего зарубежья».

В содержании годовых программ отражены доклады, прочитанные на заседаниях семинара. Названия докладов в списках каждого года приведены не в хронологическом порядке их прочтения, а по алфавиту авторов.

Программа 2010 г.

Аникеева Т.А. (ИБ РАН). Тюркский фольклор (на примере книжного эпоса *Китаб-и Коркут*) как исторический источник.

Васильев Д.Д., Столяров А.А. (ИБ РАН). Электронные библиотеки и базы данных источников по истории Евразии в средние века (к 20-летию проекта).

Гончаров Е.Ю. (ИБ РАН). Большие проблемы маленьких текстов. Легенды джучидских монет XIII в. как исторический источник.

Горяева Л.В. (ИБ РАН). Задачи семинара и его проблематика.

Лахути Л.Г. (ИБ РАН). Проблемы перевода и комментирования суфийской поэзии (на примере *Илахи-наме* Фарид ад-дина 'Аттара (XII–XIII вв.)).

Микульский Д.В. (ИБ РАН). Опыт составления электронной базы данных арабских династийных хроник.

Микульский Д.В. (ИБ РАН). Проблемы структурно-тематического анализа ливийской хроники конца XIX в. «Сладкий источник по истории Западного Триполи».

Настич В.Н. (ИБ РАН). Мусульманская нумизматика как комплексная историческая дисциплина: специфика, проблематика, перспективы.

Пригарина Н.И. (ИБ РАН). Опыт перевода и интерпретации суфийского текста (работа над IV книгой *Маснави* Руми).

Торопыгина М.В. (ИБ РАН). Поэты и поэзия в японских средневековых рассказах.

Программа 2011 г.

Гончаров Е.Ю. (ИВ РАН). Сицилия глазами востоковеда.

Горяева Л.В. (ИВ РАН). Об устной и письменной версиях малайской хроники «Повесть о раджах Пасея».

Дашков С.Б. (независ. исслед.). Монеты Сасанидов как источник для изучения истории Ирана.

Деопик Д.В., Ульянов М.Ю. (ИСАА МГУ). Древнейшая письменность Восточной Азии (опыт систематизации иероглифов).

Лахути Л.Г. (ИВ РАН). Культурные коды иранской традиции: *Шах-наме* Фирдоуси и суфийские *маснави* 'Аттара.

Микульский Д.В. (ИВ РАН). Опыт комплексного источниковедческого исследования ситуации в алжирской провинции Бурдж Бу Арриридж: от средневековья к современности.

Настич В.Н. (ИВ РАН). Фальшивая монета как исторический источник (по нумизматическим материалам из стран мусульманского ареала).

Сазонов В.В. (Тартуский ГУ, Эстония). Хеттский миф об убийстве дракона: Тешуб и Иллуянка.

Сазонов В.В. (Тартуский ГУ, Эстония). Один среднеассирийский юридический документ эпохи Тиглатпелесара I.

Серова С.А. (ИВ РАН). Поэзия Цюй Юаня как источник формирования поэтики китайского театра.

Смирницкая Е.В. (РГГУ). Орнамент как исторический источник: к постановке проблемы.

Смирнов А.В. (ИФ РАН). *Мукаддима* Ибн Халдуна: текст и интерпретация.

Фурсова А. (ИСАА МГУ). Древнеяванский язык и критика древнеяванского текста (на примере эпической поэмы XIV в. *Негаракертагама*).

Программа 2012 г.

Гончаров Е.Ю. (ИВ РАН). Нумизматика в картинках. Восточная Анатолия и Месопотамия XII в.

Горяева Л.В. (ИВ РАН). Текст и его автор в малайской нарративной традиции (по материалам *Malay Concordance Project*).

Деопик Д.В. (ИСАА МГУ). Количественные методы в изучении исторической информации (проверяемая история). К выходу одноимённой монографии.

Захаров А.О. (ИВ РАН). Некоторые проблемы источниковедения ранних надписей Юго-Восточной Азии.

Зубова О.И. (ИВ РАН). Проблемы чтения и интерпретации текстов пирамид.

Казакевич О.А. (НИВЦ МГУ). Шаманские тексты северных селькупов.

Лахути Л.Г. (ИВ РАН). Человек и Вселенная в *маснави* персидского суфийского поэта Фарид ад-дина 'Аттара: язык описания в оригинале и переводе.

Родин С.А. (ИВКА РГГУ). Японская поэтическая антология VIII в. *Кайфусо*. Авторы и составители.

Серова С.А. (ИВ РАН). Ранний период китайского театра: фрагменты первых пьес, связанных с религиозным ритуалом.

Солкин В.В. (Ассоциация по изучению Древнего Египта). Древнеегипетские папирусы из собрания Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург): история приобретения и общий анализ источников.

Федорин А.Л. (ИПВ). Особенности вьетнамских ксилографических текстов.

Федорова Ю.Е. (РГГУ). Реконструкция философских взглядов 'Аттара на текстологическом материале поэмы «Язык птиц».

Шамилли Г.Б. (ГИИ). Распевание *газели* на фарси, или Почему невозможно множественное прочтение текста.

Программа 2013 г.

Александрова Н.В. (ИБ РАН), **Русанов М.А.** (РГГУ). К истории развития жанра махаянской сутры.

Вяткин А.Р. (ИБ РАН). Сыма Цянь на русском: идеалы, пределы, проколы, перспективы.

Ассар Голам-Реза Фархад (Оксфорд, Великобритания). Митридат I Парфянский (164–132 до н.э.) — величайший из древнеиранских царей (по данным письменных источников и памятников нумизматики).

Гончаров Е.Ю. (ИБ РАН). Арабские деньги норманнских королей: Сицилия XI–XII вв.

Горяева Л.В. (ИБ РАН). Абдуллах ал-Мисри и его «Повесть о Бали» (1824).

Деопик Д.В. (ИСАА МГУ). Фразы из двух иероглифов в храмовом архиве 2-й половины V тыс. до н.э. (Шуаньдун).

Кузнецова-Фетисова М.Е. (ИБ РАН). Надписи на гадательных костях как массовый эпиграфический источник Бронзового века Китая.

Лелюхин Д.Н. (ИБ РАН). О формульности ранних индийских дарственных надписей.

Лепехова Е.С. (ИБ РАН). Змей и Будда: синто-буддийские мотивы в литературе средневековой Японии.

Микульский Д.В. (ИБ РАН). О коварстве византийцев. Несколько сюжетов из арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв.

Микульский Д.В. (ИБ РАН). Структурный анализ поисковых указателей к «Базе данных тем и сюжетов арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв.».

Микульский Д.В. (ИБ РАН). *Та'рих ал-хулафа'* «История халифов» ас-Суйути (XV в.) — компендиум арабо-мусульманской истории.

Настич В.Н. (ИВ РАН). Ещё раз о ценности монет как исторического источника (на примере медных эмиссий Средней Азии периода арабского завоевания).

Настич В.Н. (ИВ РАН). О достоверности данных нумизматики как исторического источника (искажения монетных легенд и ошибки в их интерпретации).

Неклюдов С.Ю. (РГГУ). Что такое фольклорная традиция: технология устных коммуникаций.

Петрова А.А. (ИВ РАН). Древнеегипетские жертвенные формулы эпохи Древнего царства.

Ибрахим Тауфик (ИВ РАН). *Сира* Ибн Хишама — источник жизнеописания Пророка.

Торопыгина М.В. (ИВ РАН), **Оськина А.С.** (НИУ ВШЭ). *Ханакадзура* (1765) — иллюстрированное издание стихотворений «36 гениев японской поэзии» с комментариями. Опыт прочтения японского ксилографа.

Программа 2014 г.

Акопян А.В. (независ. исслед.). Байар ал-Масихи, нуцал Аварии, и его монеты.

Васильева Л.А. (ИВ РАН). Символика четырёх стихий в поэтике Амира Хусроу Дехлеви (1253–1325).

Воробьева Д.Н. (ГИИ). Образы *гандхарв* в индийском искусстве. Связь описания и изображения.

Зубова О.И., Петрова А.А. (ИВ РАН). Звёздный символизм в заупокойных текстах Древнего Египта.

Лахути Л.Г. (ИВ РАН). Введение к *Илахи-наме* 'Аттара: проблема атрибуции, перевода и комментария.

Лелюхин Д.Н. (ИВ РАН). Правовая структура раннего непальского общества по данным эпиграфики.

Лепехова Е.С. (ИВ РАН). Буддийские молитвенные тексты *гаммон* в Китае и Японии.

- Микульский Д.В.** (ИВ РАН). Новелла в структуре традиционного арабского исторического повествования (на примере «Истории халифов» андалусского автора X в. Ибн 'Абд Раббихи).
- Настич В.Н.** (ИВ РАН). Восточное историческое источниковедение: состояние и перспективы.
- Онаева Д.И.** (ИВ РАН). Касыды *риса'* в творчестве ал-Мутанабби (X в.): трудности перевода.
- Полхов С.А.** (ИВ РАН). *Госэйбай сикимоку* и уложения периода «воюющих провинций»: исторический контекст, функции и содержание законов военных домов.
- Русанов М.А.** (РГГУ). Асита Девала в брахманическом и буддийском сюжетах.
- Счетчикова Т.А.** (ИВ РАН). Жизнеописание 'Али Сахла Исфхани у 'Аттара: часть и целое.
- Торопыгина М.В.** (ИВ РАН). «Все они красавцы, все они поэты»: традиционное изображение средневековых японских поэтов.
- Федорова Ю.Е.** (ИФ РАН). Явная оппозиция или скрытое единство: актуализация соотношения «явное — скрытое» в поэме *Мантик ат-тайр* Фарид ад-дина 'Аттара.

Программа 2015 г.

- Гах С.П.** (ИВ РАН). *Кибёси* Санто Кёдэна «Известные вам товары» (1782): мир японской печати глазами современника.
- Гончаров Е.Ю.** (ИВ РАН). Образ двуглавого орла в искусстве Восточной Анатолии: к интерпретации символа.
- Дербилова Е.В.** (ИСАА МГУ). Королевские хроники Аютии: проблемы интерпретации королевского культа Сиама.
- Заглубоцкая Т.В.** (ИВ РАН). Преемственность и трансформация традиции в поэзии Ахмада Илхами (1264–1325/1848–1907) и Абулькасима Лахути (1887–1957).

- Зарубина Е.Д.** (ИВ РАН). Гадательная книга *Магид давар* (Анкона, XVI век): особенности структуры, композиции и гадательной техники.
- Ибрахим Тауфик** (ИВ РАН). Коран и хадисоведение: новые текстологические подходы.
- Карышева И.А.** (ИВ РАН). Взаимосвязь ритма и смысла в санскритской поэзии на основе трактата Кшемендры *Сувриттатаилака* «Средоточие наилучших размеров».
- Карышева И.А.** (ИВ РАН). О связи между названиями санскритских размеров и их метрическими формулами (на примере поэтики Кшемендры *Сувриттатаилака*).
- Лахути Л.Г.** (ИВ РАН). Нарративизация суфийской доктрины в житийных притчах и поэме Фарид ад-дина 'Аттара *Илахи-наме*.
- Микульский Д.В.** (ИВ РАН). Опыт подготовки научного издания «Истории ислама» А. Мюллера: арабистический комментарий и шире.
- Муртазин М.Ф.** (ИМЭМО РАН). *Му'джам ал-удаба* «Словарь литераторов» Йакута ал-Хамави как источник по биографии ат-Табари.
- Онаева Д.И.** (ИВ РАН). *Диван* ал-Мутанабби. Расширенный аннотированный указатель: методика составления.
- Петрова А.А.** (ИВ РАН). О цвете надписей из древнеегипетских вельможеских гробниц эпохи Древнего царства.
- Тимохин Д.М.** (ИВ РАН). Корпус письменных источников о хорезмшахе Джалал ад-дине Манкбурны (XIII–XIV вв.).
- Торопыгина М.В.** (ИВ РАН). «Авторское право» в японской средневековой поэзии: список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*) Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275).
- Торопыгина М.В.** (ИВ РАН). Зримая поэзия: сад Рикугиэн и текст *Рикугиенки*.
- Шпирко С.В.** (истфак МГУ). Нечёткая генеалогическая классификация средневекового произведения.

Программа 2016 г.

Васильев А.В. (ИВ РАН). От «Казны бумаг» до Аппарата премьер-министра: прошлое и настоящее турецких архивов.

Васильева Л.А. (ИВ РАН). Первый перевод *газели* Хафиза на язык урду.

Герасимова М.П. (ИВ РАН). Поэтический приём *митатэ* как универсалия традиционной японской культуры.

Гончаров Е.Ю. (ИВ РАН). Каталонский атлас 1375 г.: эмблемы на карте и эмблемы на монетах.

Горяева Л.В. (ИВ РАН). Мунши Абдуллах и его «Рассказ о плавании из Сингапура в Мекку» (1854).

Денисова Т.А. (ИВ РАН). *Тухфат ан-нафис* Раджи Али Хаджи: методы авторского источниковедения.

Зарубина Е.Д. (ИВ РАН). Еврейское участие в «восточной торговле»: предварительный обзор источников.

Коровина Е.В. (ИЯ РАН). Письменность острова Пасхи: современное состояние проблемы.

Левченко Е.Н. (МГПУ). Средства художественной выразительности в первых памятниках письменности древнеяпонского языка — структурный анализ и семантика.

Лепехова Е.С. (ИВ РАН). Японские ритуальные тексты *косики* как средство популяризации буддизма в XIII–XIV вв.

Микульский Д.В. (ИВ РАН). «Тысяча и одна ночь» — проблемы генезиса, бытования и перевода.

Настич В.Н. (ИВ РАН). Восточная монета: объект научного исследования или коллекционный материал? (на примере среднеазиатской нумизматики нового времени).

Пригарина Н.И. (ИВ РАН). «Поэма о скрытом смысле» Руми — текст и комментарий автора.

Серова С.А. (ИВ РАН). Категория *мэй* (красоты) в театральной культуре Китая.

- Тишин В.В.** (ИВ РАН). К прочтению древнетюркской рунической надписи на серебряном сосуде с острова Муруйский.
- Штейнер Е.С.** (НИУ ВШЭ). приёмы обеспечения композиционной целостности в *Хокусай манга*.

Программа 2017 г.

- Атманова Ю.Г.** (ИВ РАН). Альбомы-муракка' и могольские миниатюры в Санкт-петербургских государственных собраниях (ИВР РАН, РНБ, Эрмитаж).
- Атманова Ю.Г.** (ИВ РАН). Могольский аллегорический портрет и персидская поэтическая традиция.
- Гончаров Е.Ю.** (ИВ РАН). Игра о джучидском пуле. Нумизматическое источниковедение на примере одной монеты.
- Денисова Т.А.** (ИВ РАН). Политико-административная титулатура в малайских хрониках XVI–XIX вв.
- Дьяконова Е.М.** (ИМЛИ РАН, РГГУ). Природа и/или поэзия. По материалам японской поэмы *Минасэ сангин хякуин* «Сто строф, сложенных тремя поэтами на реке Минасэ» (1488 г.).
- Лахути Л.Г.** (ИВ РАН). Семантика моря в поэзии Фарид ад-дина 'Аттара.
- Левченко Е.Н.** (МГПУ). Специфические вопросы перевода первых письменных памятников Японии.
- Лепехова Е.С.** (ИВ РАН). Интерпретация космологии *Аватамсака-сутры* в Японии.
- Микульский Д.В.** (ИВ РАН). Проповедь в составе арабомусульманских хроник IX–X вв.: контекст произнесения и структура.
- Микульский Д.В.** (ИВ РАН). Речения и афоризмы в структуре текста в составе арабомусульманских хроник IX–X вв.
- Настич В.Н.** (ИВ РАН). Надчекан и перечекан в монетном деле мусульманской Азии.
- Насыров И.Р.** (ИФ РАН). Тема куртуазности (*зарф*) в текстах ранней арабской поэзии.

Серова С.А. (ИБ РАН). Театральная культура Серебряного века в России и художественные традиции Востока (Китай, Япония, Индия).

Столяров А.А. (ИБ РАН). Генеалогический миф Палов Бенгала по материалам жалованных грамот (IX–XII вв.).

Торопыгина М.В. (ИБ РАН). Графическая форма японских стихотворений (поэзия *вака*).

Шамилли Г.Б. (ГИИ). Событие и текст: сообщение-хабар в жизнеописаниях музыкантов и трактатах о музыке.

Программа 2018 г. (первое полугодие)

Гончаров Е.Ю. (ИБ РАН). Кошелёк Афанасия Никитина.

Долин А.А. (ИБ РАН). *Хайку* Исии Рогэцу — открытие, опоздавшее на век.

Зубова О.И., Петрова А.А. (ИБ РАН). Представление о загробном суде в Древнем Египте (на материале памятников Древнего царства).

Казакевич О.А. (НИВЦ МГУ). Воспоминание о медвежьем празднике у туруханских селькупов в контексте селькупских рассказов о медвежьей охоте.

Куценков П.А. (ИБ РАН). Записи устных преданий догонов на французском языке.

Лахути Л.Г. (ИБ РАН). Славный паук, или музыкальное сопровождение чудесного спасения в поэме 'Аттара.

Микульский Д.В. (ИБ РАН). Каир в январе 2018 г.: книги, город, люди.

Настич В.Н. (ИБ РАН). Графика надписей на монетах мусульманского Востока: мнимые подсказки и реальные ловушки.

Хромов К.К. (независ. исслед., Киев). Номиналы монет в Крымском Улусе во второй половине XIII в.

Специфика фразеологического калькирования в монгольском словаре *Мукаддимат ал-Адаб*

Н.Б. Бадмацыренова

Словарь *Мукаддимат ал-Адаб*, автором которого является аз-Замахшари, по некоторым данным, был написан для хорезмшаха Атсыза (1128–1156). Однако во введении к одному из бухарских экземпляров этого труда отмечается, что аз-Замахшари получил от хорезмшаха Атсыза предложение написать для его библиотеки один экземпляр ранее составленной им книги. В фонде библиотеки имени Авиценны в Бухаре имеются два рукописных варианта сочинения аз-Замахшари. Первый вариант был переписан *катибом* Хамидом Хафизом в 705/1305 г. Как известно, труд аз-Замахшари состоит из пяти частей, которые посвящены именам, глаголам, частицам, склонению и спряжению. Хафиз же перевёл на персидский язык только два раздела: имена и глаголы. Вторым рукописный вариант был выполнен *катибом* Дарвиш Мухаммадом и датирован 898/1492 г. Данная рукопись содержит переводы арабских слов на персидский, тюркский и монгольский языки.

Говоря о монгольской части труда, необходимо отметить, что сам аз-Замахшари не мог быть её автором, поскольку он скончался в 1143 г., задолго до появления монголов на Западе и проникновения туда сведений о них. Поэтому можно заключить, что монгольская часть словаря была написана в период до 1492 г. Н.Н. Поппе писал: «Самый материал может быть, безусловно, несколько древнее, чем 1492 г., ибо совпадает с данными языков XIV столетия, что доказывается значительным количеством языковых особенностей его, характерных именно для начала и середины XIV столетия» [Поппе 1938: 6–7].

Язык монгольской части сочинения аз-Замахшари представляет собой типичный пример монгольской речи периода XII–XIV вв., поскольку данный языковой материал, равно как и данные других памятников того времени, характеризуется начальным спирантом [h] и явлением выпадения интервокального [g] в комплексах *ayu*, *egü* и, по мнению Н.Н. Поппе, «наиболее близок к монгольскому языку» [Поппе 1938: 7].

Монгольский языковой материал словаря представляет собой особую ценность, т.к. насчитывает несколько тысяч лексических единиц и, что важно для фразеологии и синтаксиса, слова даны в виде словосочетаний. Целью настоящей работы является выявление специфики фразеологического калькирования монгольской части словаря *Мукаддимат ал-Адаб*. Наши наблюдения показали, что корпус фразеологических единиц словаря равен примерно 30.

Все зафиксированные в словаре фразеологизмы образованы с помощью транслексикализации. При транслексикализации или калькировании происходит процесс замещения компонентов иноязычного фразеологизма соотносимыми словами, что позволяет сохранить внутреннюю форму фразеологической единицы, характер её мотивации. Но калька для заимствующего языка — необычное сочетание слов, поэтому в результате калькирования затемняется внутренняя форма исконной единицы.

Под транслексикализацией понимается точное замещение компонентов, например: *dotar nökcibe* «расстройство желудка» (досл. «нутро умерло») [Поппе 1938: 143]. Прототипом единицы, как оказалось, был тюркский фразеологизм *içi ötti* «расстройство желудка» (досл. «нутро прошло»). Фразеологическая единица *aminu qoçaruqsan* [Поппе 1938: 101] («вечность души»), имеет в своём составе компонент *qoçaruqsan* со значением 'оставшееся', который является дословным переводом тюркского слова, имевшего значения: а) 'остаток', б) 'вечный'.

В монгольском словаре *Мукаддимат ал-Адаб* наблюдается изменение лексического состава фразеологической единицы при сохранении её общего значения. Здесь нами зафиксиро-

ван единичный случай полукальки, когда соотнесён лишь один компонент сочетания. Так, во фразеологизме *köke kürkirbe* «гром прогремел» [Поппе 1938: 220], именной компонент *təŋri* замещён тюркским *köke*, обозначающим 'небо' [устное сообщение В.И. Рассадина].

Хотелось бы особо отметить образования *azad bolba* и *fariy bolba*. Вот что пишет об этих фразеологических единицах в современном монгольском языке Г.Ц. Пюрбеев: «В монгольских языках немало и таких слов, которые лишены самостоятельной номинативной функции и напоминают о себе лишь косвенно — через сочетания в целом. Так, монгольские лексические единицы *ариг*, *азад*, *гоодох*, *эхэр*, *ээдий* употребляются только в следующих сочетаниях: *ариг суух* 'сидеть без дела'; *азад болох* 1. 'надоедать'; 2. 'потерять авторитет'; *гоёох гоодох* 'наряжаться'; *эхэр татах* 'всхлипывать'; *ээдий буудай болох* 'отупеть' [Пюрбеев 1972: 67]. На наш взгляд, определённо существует связь между свободными словосочетаниями *azad bolba bōl* / тюрк. *azad boldi qul* «раб стал свободным» [Поппе 1938: 109], *fariy bolba* / тюрк. *fariy boldi* «стал свободен» [Поппе 1938: 168] и монгольскими фраземами *ариг суух* «жить празднично, сидеть без дела, быть свободным от каких-либо занятий» [БАМРС-I 2001: 142], *азад болох* а) 'надоедать, не пользоваться уважением, потерять авторитет, лишиться авторитета, быть отверженным'; б) 'чуждаться' [БАМРС-I 2001: 63]. В монгольском словаре *Мукаддимат ал-Адаб*, наряду с монгольским словосочетанием, как правило, даются тюркские аналоги. Как показывают приведённые примеры, тюркские аналоги абсолютно идентичны монгольским фразеологизмам. Этот факт наталкивает на вывод о том, что лексические единицы *azad* и *fariy* либо существовали и в монгольских, и в тюркских языках, либо только в одном из указанных языков, но были заимствованы в другой язык. Так, в ДТС зафиксировано слово *azad*, которое имеет значение 'свободный, вольный' [ДТС 1969: 72]. В этом же словаре нами зафиксирована единица *fariy*, которая, как оказалось, характеризуется парным употреблением со словом *inč*: 1. 'покой'; 2. 'спокойный'; 3. 'спокойно'. Парное слово *inč fariy*, по данным ДТС, имеет значение

‘спокойно’. Как известно, ДТС охватывает широчайший свод лексики из разных памятников тюркской письменности, датируемых периодом VII–XIII вв. В словаре отражена тюркская лексика центральноазиатского ареала в период до монгольского нашествия. Таким образом, можно предположить, что лексические единицы *ариг* и *азад*, вошедшие в состав монгольских фразем *ариг суух* и *азад болох*, вполне могли быть заимствованы из одного из тюркских языков.

Итак, наши наблюдения показали, что специфика калькирования фразеологических единиц в данном словаре заключается прежде всего в том, что описанный выше фразеобразовательный процесс является единственным при образовании фразеологизмов. Кроме того, необходимо отметить и количественное преобладание калек над полукальками. Другой характерной особенностью являются явные тюркские деривационные базы. Таким образом, для истории фразеологии монгольского языка большой интерес представляет изучение фразеологического материала в отдельные, особенно важные периоды развития языка, зафиксированные в письменных памятниках.

Список литературы

Поппе 1938 — *Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. Часть I–II. М.–Л.: изд-во АН СССР, 1938.

Пюрбеев 1972 — *Пюрбеев Г.Ц.* Глагольная фразеология монгольских языков. М.: «Наука», 1972.

Сокращения

БАМРС-1 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4 т. Т.1 М.: Academia, 2001.

ДТС — Древнетюркский словарь. Л.: «Наука», 1969.

О кодексах династии Юань

Е.Ф. Баялиева

Период правления в Китае монгольской династии Юань стал знаковым моментом в правовой истории страны — впервые в истории законодательство Китая подверглось иноземному влиянию, и этот факт нашел своё отражение в важнейших государственных документах, прежде всего, в кодексах.

Рассмотрим процесс появления кодексов в хронологическом порядке. В период покорения Китая монголами в стране действовал разработанный ещё при чжурчжэньской династии Цзинь (金, 1115–1234) кодекс законов *Тайхэлюй* 泰和律 «Законы спокойного и мирного правления» (время издания — около 1202 г.), который, в свою очередь, был сформирован по модели кодекса династии Тан (唐朝).

Кодекс *Тайхэлюй* от 1202 г. стал первой попыткой создания унифицированной для всего Китая системы норм и законов. В то же время кодекс *Тайхэлюй* был попыткой сбалансировать традиционные законы Китая с обычным правом чжурчжэней и законами государства киданей Ляо (辽朝, 907–1125) [Birge 2008: 460].

В 1271 г. Хубилай-хан отменил действие *Тайхэлюй* на территории Китая. И вскоре в стране заработал новый юаньский кодекс *Да Юань Шэнчжэн гочао дянь чжан* 大元聖政國朝典章 «Установления священного правления Великой династии Юань»), его сокращённое название — *Юаньдянь чжан* 元典章 «Установления Юань». Причём Юани официально не провозглашали введение в оборот своего кодекса, что лишало судей главного правового источника, который должен был служить основой для вынесения вердиктов [Birge 2008: 463].

Кроме *Юаньдянь чжан*, в эту же эпоху Юани выпускали и другие своды законов и правил, например: *Чжюань сингэ* 至元新格 «Новый кодекс правления Чжюань» (год издания — около 1271), *Да Юань тунчжи* 大元通制 «Система законов Великой империи Юань» (год издания — 1316), и последний кодекс Юаней — *Чжичжэн тяогэ* 至正条格 «Законы истинного правления» (год издания — 1346).

Употребление перечисленных кодексов было локальным и несистемным; как правило, они целыми абзацами повторяли статьи из главного кодекса династии Юань — *Юаньдянь чжан* 元典章 «Установления Юань» и находились в одной правовой логике с этим кодексом, — с той лишь разницей, что в некоторых статьях упомянутые кодексы уделяли более углублённое внимание отдельным аспектам права, которые, по мнению их составителей, не были достаточно освещены в главном кодексе Юаней. И ещё: перечисленные кодексы в каждом случае — прежде всего попытка очередного императора издать свой, самый полный и самый правильный свод законов и тем самым прославить своё имя. Как известно, не всегда и не у всех это получается.

В итоге на территории Китая в то время наблюдалась ситуация, когда в одном месте применялись законы из *Тайхэлюй*, где-то действовали юаньские кодексы, а кое-где судьи при решении дел руководствовались т.н. обычным правом различных народов. Иными словами, практически одновременно могли применяться и монгольские, и мусульманские нормы, и нормы обычного права разных национальностей, населявших огромную страну. Это и стало взаимной правовой интерференцией в реальности — сама жизнь, практика определяли применение различных норм *ad hoc*.

Особенности юаньского законодательства

В начале 1271 г. вышел высочайший указ о запрещении бракосочетания однофамильцев, который показал, что установка на управление по национальному признаку постепенно

сходит на нет. По прочим делам также можно видеть, что, начиная с 1270 г., китайцы принимали и другие обычаи степных народов, что ранее было просто недопустимо: к примеру, левират и разделение имущества при ещё живых родителях (оба относятся к обычаям внутренней Азии) [Birge 2008: 158].

Продолжая использовать законы династии Цзинь и принимая принцип правления по национальному признаку, монгольские правители, будучи императорами Китая, обнародовали различные высочайшие указы. Все эти указы имели законную силу.

Хотя целью высочайших указов было создание стандартной законодательной системы, исключения ещё по-прежнему повсеместно имели место, и ещё использовались разные законы для разных народов. Из этого ясно, что одновременно существовали две противоречивые идеи: управление по национальному закону и единый закон для всей страны по территориальному признаку.

Упомянутые идеи соответствовали китайскому праву и общим обычаям, но конфликтовали с обычаями степных кочевых народов, в которые включались, к примеру, браки с однофамильцами, полигамия, левират и обеспечение огромных сговорных даров. Указ Хубилай-хана гласил: «браки между людьми одной нации оформляются по обычному праву этой нации, межнациональные браки оформляются в соответствии с обычаями национальности мужа. Но монголы не подчинены этому правилу» [Юаньдянь чжан 大元典章, 卷4 第 68 條: 162].

Такое положение надёжно защищало монгольские привилегии и освобождало монголов от обязанности соблюдать китайское брачное право независимо от пола брачующихся. Высочайший указ Хубилай-хана, таким образом, не только не смог унифицировать закон, но и подчеркнул проблематичность раздельного управления по национальному признаку.

Юаньский законодатель делил всех подданных империи на четыре категории по этническому и религиозному признакам. Первую, высшую группу, составляли монголы — они руководили административным аппаратом и командовали войсками. Они имели право распоряжаться жизнью и смертью всего населения страны.

Вторая группа состояла из *сэму жэнь* — «разноцветноглазые», т.е. люди разных рас — иностранцы. Именно при Юанях императорский двор Китая впервые в своей истории отличался и особой роскошью, и небывалой ранее интернациональностью. При юаньском дворе служили выходцы из Средней Азии, Персии и даже европейцы. Здесь следует отметить, что в Даду (Пекине) в то время проживало до 5 тыс. европейцев-христиан. С 1294 г. до конца своей жизни при юаньском дворе жил папский посол, монах Джованни Монте Корвино. Особую известность получил венецианский купец Марко Поло (ок. 1254–1324), прибывший на Дальний Восток как торговец и долгое время занимавший высокое положение при Хубилае.

Однако ханьскую политическую элиту монголы старались держать на дистанции от властных рычагов. Китайцы-северяне, а также ассимилированные кидани, чжурчжэни, корейцы и т.д. составляли третью категорию. Четвёртую, низшую группу свободного населения составляли жители юга Китая.

При Юанях ханьское население было ограничено во многом: немонголам было запрещено появляться ночью на улицах городов, устраивать любые собрания; изучение иностранных языков и военного искусства для китайцев тоже были под запретом.

Экономика страны к тому времени была абсолютно дезорганизована, и монгольским правителям пришлось сделать попытки к упорядочению управления своими территориями. Прежде всего Юани навели порядок на всей протяжённости Великого Шёлкового Пути — экономически и политически

важной артерии, связывающей Китай с внешним миром: они ликвидировали невыносимые поборы с купцов на границах, покончили с бандитизмом на дорогах, ввели в действие прекрасную логистическую систему ямских станций, расположенных на расстоянии примерно 50 км друг от друга; в итоге на ямских станциях путешественники и купцы могли менять лошадей и получать отдых, что помогало преодолевать расстояния в достаточно безопасных и комфортных условиях [Баялиева 2016: 55].

Вместо бессистемных поборов монголы перешли к фиксированному налогообложению: в провинциях были организованы налоговые управления, стали регулярными переписи населения.

Только монгольская элита имела право распоряжаться землями Северного и Центрального Китая. Юани щедро раздавали пахотные поля, угодья, целые селения монгольской знати, иностранцам, буддийским монастырям и китайцам, поступавшим к ним на службу. Монголы обновили и применили китайский институт должностных земель, кормивших образованную элиту.

В Южном Китае земли в основном оставались у китайских собственников с правом купли-продажи и передачи по наследству, налоги же были более тяжёлыми, чем на Севере.

Политика Юаней приводила к разорению слабых хозяйств и помогала монастырям и влиятельным семьям захватывать и земли, и крестьян.

Купцы и их организации облагались немалой податью и были обязаны платить многочисленные пошлины. Для транспортировки товаров китайские торговцы были обязаны оформлять специальные разрешения.

Монголы восприняли китайскую модель общественного развития, а именно традиционные представления о власти императора. И теперь император у монголов стал носителем всех функций управления: политических, административных, законодательных. Была организована группа ведомств из 15

учреждений, которые обеспечивали нужды и желания императорского двора и столицы. Традиционный в Китае императорский совет — кабинет министров с шестью ведомствами при нём — стал главным органом управления монголов. Цензорат, издавна служивший в Китае для контроля за чиновниками, превратился в мощную поддержку юаньского режима.

Но главное, что было особым приоритетом у монголов — это их превосходство в военной области: они и ранее обладали, а теперь и продолжали сохранять ведущие позиции в военном управлении и в главном ведомстве вооружений.

Юани провозгласили свою власть и над органами управления на местах, но полного административно-политического контроля им достичь не удалось. Центральное правительство фактически управляло лишь столицей — Дадун (Пекин) и примыкавшими к столичной области северо-восточными районами Юаньской державы. Оставшаяся территория империи была разделена на восемь провинций.

В попытках заручиться поддержкой китайских интеллектуалов и погасить в этой среде антимонгольские настроения, юаньское правительство в 1291 г. издало указ об учреждении публичных школ и академий. Академии собирали и хранили книги, а нередко и издавали их. Многие южносунские учёные нашли здесь применение своим знаниям. В то же время любое движение монгольских правителей в сторону приобщения к китайской культуре встречало отрицательное отношение в простой монгольской среде, желавшей сохранить племенные порядки.

Итак, контакты и взаимное сосуществование двух разных культур и политических традиций проходило очень непросто. Сложное противостояние и попытки найти компромисс, что-то общее между китайским и монгольским мирами, между укладами жизни двух этносов, между культурой земледельцев и кочевников фактически не прекращалось в течение всего юаньского периода.

Китайская культура, в начале периода Юань потерпевшая поражение, со временем стала восстанавливаться и к концу монгольского правления значительно укрепила свои позиции. Весьма показателен факт открытия монгольских школ по китайской системе обучения и воспитание монгольских молодых людей на китайских классических книгах, переведённых на монгольский язык.

С 1315 г. после долгой и упорной борьбы была восстановлена китайская система экзаменов. Другой очень важной стороной китайской культуры было историописание. Монголы восприняли его и старались по-своему воспользоваться им в попытках сформировать свой образ законных правителей — наследников предшествовавших китайских династий.

Юани придавали большое значение составлению законов и официальных династийных историй. В частности, при их покровительстве были составлены истории династий Ляо (907–1125), Цзинь (1115–1234) и Сун (960–1280). Монголы понимали, что надо учитывать настроения коренного населения и особенно его культурные традиции, чтобы способствовать политической консолидации страны. Побеждённые ханьцы, как носители древней культурной основы и политических традиций, по нарастающей превалировали над укладом и традициями монголов.

Что касается сферы законов, то китайская законодательная традиция, и до того имевшая солидную историю, в период династии Юань получила ещё один импульс для дальнейшего развития права благодаря введению в кодекс выше-названных элементов монгольского закона. Монгольские правовые элементы добавили в китайское законодательство некоторую гуманность, толику здравого смысла и немного больше свободы в выборе вариантов решений.

Но и монголы не ушли от китайского культурного влияния. В итоге мы наблюдаем нарастание «конфуцианизации» юаньских законов, их развитие в русле конфуцианской идеологии. А новшества, привнесённые монголами, долгое время

стояли особняком, являясь «особыми исключениями» в поле стандартных китайских правовых традиций. Но со временем и они постепенно внедрились в китайскую юридическую мысль и практику и превратились в стандартные юридические положения для последующих китайских династий.

Список литературы

Баялиева 2016 — Баялиева Е.Ф. Законы юаньского Китая о морской торговле и морских перевозках (по материалам цз.28 кодекса 至正條格) // 46-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ученые записки отдела Кистая. Т. XLVI, ч. 1. М.: ИВ РАН, 2016.

Birge 2008 — *Birge Bettine*. Law of the Liao, Jin and Yuan, and its impact on the Chinese legal Tradition (中国史新論) 法律史 分冊. 台北, 2008.

Электронные ресурсы

Чжичжэн тјаогэ — Zhizheng tiaoge 至正條格. — URL: <<http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>> (дата обращения — 22.03.2014).

Чжюань сингэ — Zhiyuan xinge 至元新格. — URL: <<https://zh.wikipedia.org/wiki/至元新格>>.

Юаньдянь чжан — Da Yuandian zhang 大元典章. — URL: <<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/11041576.html>> (дата обращения — 22.03.2014).

О методах подготовки критических изданий и работы с текстами малайских рукописей¹

**Ван Сухайми Ван Абдуллах
(Куала Лумпур)**

Рукописи — важная часть культурного наследия нации. Если критерии ценности предметов материальной культуры — их художественные и функциональные достоинства, то и рукописи также должны бережно сохраняться и изучаться, ибо они не только обладают эстетической ценностью, но и являются носителями научно-цивилизационного наследия страны. Как сохранить преемственность нашей цивилизации, если мы не знакомы с наследием прежних эпох? Как мы сможем исправить прошлые ошибки, если мы никогда не понимаем, в чём их суть? Созвучен ли опыт иных цивилизаций нашему опыту?

Эти и другие вопросы являются ключевыми при работе над рукописями: их выявлении, сборе, хранении, каталогизации, редактировании и даже толковании и оценке. Сформулированные выше принципиальные установки должны предопределять само направление и характер нашей работы. Поэтому мы считаем, что работа с рукописями — не просто творческий акт или академическое упражнение, но нечто более фундаментальное, нацеленное на возрождение нашего общества, культурное строительство и формирование национальной идентичности.

В данном сообщении мы затрагиваем один из аспектов работы над рукописью — её подготовку к изданию, так как большинство манускриптов, выполненных арабо-малайским письмом *джави*, имеют много общего с арабскими рукописями-

¹ Перевод доклада выполнен Л.В. Горяевой.

ми — как в написании, так и, в частности, в содержании текстов, связанных с исламским знанием. В центре нашего внимания будет находиться адаптация методов издания и редактирования арабских научных трактатов при издании малайских арабописьменных рукописей. Здесь также будет рассказано о некоторых дополнительных приёмах подготовки этих рукописей к изданию, призванных отразить специфику арабо-малайского письма и зафиксировать ряд его особенностей и его эволюцию на протяжении веков.

Методы и цели подготовки научных изданий малайско-мусульманских рукописей

Критика текста напрямую зависит от языка текста и его целевой аудитории. В тех традициях, где язык рукописи не устарел, задача публикаторов состоит в предоставлении читающей публике наиболее выдающихся сочинений. Однако в тех случаях, когда язык рукописи архаичен или когда она написана графикой, которая вышла из употребления, как это случилось с арабо-малайским письмом *джави*, подготовка к изданию заключается не только в воспроизведении текста, но и в снабжении его транслитерацией текста, а порой и толкованием, «переводом» со «старого» языка на современный. Изложение методов публикации малайских арабописьменных рукописей, опирающихся на опыт научного издания рукописей арабских, мы предваряем обзором ряда базовых понятий, связанных с актуализацией интеллектуального наследия народа и с традициями малайской арабописьменной книжности.

О значении «возрождения» (*Ihya'*) малайско-исламского наследия

Возрождение малайско-мусульманского наследия не обязательно означает повторное обращение к исследованию письменных памятников, будь то с точки зрения содержания, темы или обсуждения их языка. Едва ли необходимо соотно-

сильно их с текстами иных эпох и традиций. Каждая работа и её тематика связаны прежде всего с местной традицией и с определённой эпохой. Это следует принимать во внимание тем, кто читает и изучает произведения прошлого. Это не означает, однако, что вся информация и сообщения, содержащиеся в нём, неправильны и неприемлемы для нынешнего читателя, прежде всего — понятия или идеи, которые являются универсальными. Читатели должны быть в состоянии различать «информацию», которая относится к своей эпохе и в наше время не может быть правдой, и универсальную «сущность» (*hakekat*), применимую к любому времени и месту.

Так что, когда мы говорим о «возрождении» исламского наследия на арабском или ином языке, употребляемым в исламском мире, в том числе малайском-*джави*, мы говорим о стремлении оценить и понять традиции социума, вырабатывая подход, отвечающий местным запросам и задачам нынешней эпохи и позволяющий через это глубже постигнуть упомянутую «сущность».

Для решения этой задачи необходимы три условия:

- владение знанием традиции (*'ilm al-Turath*), связанной с изучаемым текстом, которая не прерывалась — особенно в исламе — в её соотнесении с малайской традицией, довольно далёкой от арабской с момента её появления и до сих пор;

- приобретение знаний в изучаемой области и владение всеми языками, посредством которых передавалась традиция;

- интеллектуальная креативность, которая позволяет выявить основные проблемы общества, рассмотреть понимание «сущности» в сочинениях прошлого, и увязать его с современностью. Это также требует мастерства владения языком и презентационными методами, которые применяются сегодня.

Исходя из приведённого выше понимания, те, кто имел дело с какими-то древними текстами — будь то на арабском

языке или малайском-*джави* — согласился бы со мной, что тексты и поныне содержат много важных элементов «сущности», хотя, без сомнения, часть содержащейся в них «информации» может быть не вполне созвучна нынешнему дню. Подобные сочинения, по моему мнению, порой стоят выше сочинений нынешних профессоров или так называемых экспертов. Важно прочесть их и позаимствовать у них верный подход и решение, предложенное их авторами на рассмотрение современному обществу и служащее его благу. Это, например, труды Ибн Сины, ал-Газали и Ибн 'Араби, а также учёных Малайского архипелага — таких, как ар-Ранири, Фансури, ал-Банджари или ал-Фатани, сочинения и позиция которых и поныне остаются предметом дискуссии между их сторонниками и критиками — теми, кто постиг и оценил их «сущность», и теми, кто считает, что уже понял, как мыслили эти деятели, но кто на самом деле заблуждается во многих вопросах. Вполне понятно стремление «оживить» научное наследие прошлого, будь то на арабском, малайском-*джави* или ином «мусульманском» языке. Таким образом, опыт и склонность к осуществлению этой благородной миссии заслуживает внимания со стороны местных учёных, особенно тех, что работают в сфере исламских исследований, а также в области истории и культуры в целом.

Как отметил Сайид Мухаммад Накиб ал-Атлас, арабо-малайская письменность возникла как следствие и продукт исламизации Малайского мира и его культуры. То же самое относится к таким языкам, как старотурецкий, персидский и урду, использовавшие арабский алфавит для неарабского языка. Это собственно графический аспект. В то же время в этих языках лексика — а порой и структура предложения — обнаруживает следы арабского влияния в ключевых понятиях, непосредственно связанных с религией. Всё это доказывает, что ислам доминирует в указанных традициях и в результате создал глобальную исламскую цивилизацию, многоязычную и разнообразную, но обладающую общей «сущностью», хотя способы передачи её связаны с конкретным

местом и временем. Очевидно, что ислам может быть адаптирован к культуре и языку принимающих народов, причём его рецепция совершается без какого-либо усилия или отторжения новых веяний. Отчасти это связано с характером самого мусульманского учения — религии, доступной для любого искренне верующего человеческого существа.

Такое понимание значения и сущности языка рукописей *джави* сохранялось вплоть до времён политической и культурной колонизации, — той, что распространялась и на мусульманский мир в целом. Западное влияние и секуляризация языка и общества повлекли за собой изменения в языке и письменности мусульман. «Модернизация» и «развитие» строятся по западной схеме, хотя, на мой взгляд, скорее могли бы именоваться языковой и культурной колонизацией. Произошла смена алфавита турецкого и малайского языков, хотя у малайцев письмо *джави* всё ещё кое-где в ходу, но без соблюдения каких-либо правил орфографии. Новое поколение «современных людей» больше не в состоянии читать и понимать родной язык, если книга написана на *джави*. И что ещё печальнее, возникло поколение учёных, привыкшее говорить на языке колонизаторов и подходящих к оценке собственного языка и культуры с западными мерками.

Падение интереса к арабописьменным текстам повлияло на отношение исследователей к изучению той части малайско-мусульманской литературы, что известна как «*Кутабы*» или «Жёлтые книги». Усилия учёных в этой области крайне недостаточны, что связано с их нежеланием вникнуть в содержание и «сущность» этих книг по уже названным выше причинам. Их труды ограничиваются анализом языка и письменности, а также развития языка и литературы в разные эпохи.

Напротив, арабский язык жив благодаря Корану, хотя влияние «колониальных» языков и культуры Запада на современное арабское общество также не стоит недооцени-

вать. Древнейшие труды по исламу арабам до сих пор доступны и понятны, ибо написаны языком Корана, к которому все мусульмане-арабы обращаются ежедневно. Поэтому те, кто занят сохранением арабского рукописного наследия и религии, не испытывают особых проблем. Там не существует практики так называемой «транслитерации» текста с арабской на латинскую графику, как это случилось с творениями малайских мусульманских авторов.

Современные арабы до сих пор изучают свой язык и письмо по образцам, сохранившимся в оригинале. Напротив, современные малайские читатели не умеют читать на *джави*, и им не обойтись без транслитерации, хотя вовсе не обязательно, что она поможет им легко понять эти тексты.

Общая тенденция, господствующая в настоящее время, особенно в работах академического характера, — это транслитерация на латиницу. Роль *джави* и написанных этой графикой сочинений всё чаще игнорируется, словно за ними не признаётся никаких преимуществ. Такой подход с точки зрения автора является крайне неудачным. Даже если система орфографии и грамматики *джави*, как говорят, претерпела изменения, «Жёлтые книги» по-прежнему следует считать такой же частью нашего наследия, как скульптуры и иные исторические артефакты.

Таким образом, автор предлагает, чтобы процесс подготовки текста к изданию включал в себя воспроизведение текста рукописи с добавлением пунктуации и деления на абзацы. Сохранение графики позволит будущим поколениям изучать наследие *джави* — так же, как они изучают скульптуру и прочие артефакты, не обращаясь к рукописному оригиналу.

В этом контексте транслитерация призвана играть более активную роль, помогая читателю понять текст, а не просто его прочесть. При этом необходима не только механическая латинизация, но и предметный комментарий, а в случае нужды — перевод на современный малайский язык.

Методы редакционной подготовки текста *джави*

Речь идёт об этапах работы для представления в текстовом редакторе рукописи, созданной на *джави*. Желательно принять во внимание как арабский опыт, так и местную специфику. Необходимы следующие три основных этапа:

а) Сбор рукописей

Этот этап является основным и решающим этапом подготовки. Исследователь выявляет существование рукописи, с которой хочет работать. Иногда мы узнаём, что некий учёный в прошлом выпустил заслуживающую внимания книгу, либо есть свидетельство о ней или ссылка на неё, но мы не знаем, где находится оригинал. Здесь важную роль играют каталоги как необходимое предварительное условие для подготовки рукописи к изданию. В них находится информация о содержании рукописи, месте хранения, наличии копий. В этом направлении у нас многое было сделано такими людьми, как Хаджи Ван Мохаммад Сагхир Абдуллах, Энгку Ибрахим бин Энгку Исмаил, и такими учреждениями, как Национальная библиотека Малайзии и Исламский центр, хотя с течением времени многое ещё можно улучшить.

В дополнение к каталогу рукописей, библиографический каталог позволяет проверить, не опубликована ли ещё рукопись, существует ли её факсимильное или литографированное издание. Энциклопедии, научные и популярные журналы также позволяют получить дополнительную информацию о рукописи, обсуждаемых в ней персонажах и темах, помогающую исследователям лучше понять содержание рукописи и мысли её создателя.

Установив существование рукописи, подлежащей изучению, и количество существующих копий, следует попытаться получить доступ ко всем спискам этого сочинения. Копия рукописи может быть доступна либо в печатном виде (фотокопия), либо в виде микрофильма или же на компакт-диске. Эта последняя форма представляется самым удобным мате-

риалом для исследователя — как для самой работы, так и для распечатки на более выгодных условиях. Следует отметить, что на данном этапе исследователи могут столкнуться с бюрократическими препятствиями или с необходимостью идти на большие затраты.

б) Процесс подготовки критического текста

На стадии подготовки критического издания текста необходимо уделить внимание следующим вопросам:

I. Достоверная идентификация рукописи

Известны случаи неверных названий, отличия заглавия от содержания. Также существуют книги одного названия, принадлежащие разным авторам. Определению аутентичности сочинения поможет примечание на первой странице рукописи, если таковое имеется. Тому же может служить само содержание рукописи и её язык.

II. Определение наиболее авторитетной рукописи (мастер-копии)

Если существуют несколько различных рукописей, исследователи должны определить, какая из копий наиболее авторитетная, с учётом следующих критериев в следующей последовательности:

- 1) рукописи, написанные самим автором;
- 2) рукописи, написанные учениками автора, визированные автором;
- 3) рукописи, написанные учениками автора и им не визированные;
- 4) копии, максимально приближенные к эпохе, когда жил автор;
- 5) рукописи, сделанные переписчиком, который сам является учёным;
- 6) копии, предназначенные для правителя или государственных чиновников.

Полнота текста также важна, потому что даже если есть более авторитетные, но не полные рукописи текста, за базовую версию следует взять более полный текст.

III. Внимательное прочтение текста

Оно необходимо для понимания содержания и стиля автора. На последующем этапе будет проставляться пунктуация, а текст будет делиться на абзацы.

IV. Копирование текста *джави* с делением на абзацы и расстановкой знаков препинания

Оно может производиться вручную или прямо на компьютере, что предпочтительнее. На этом этапе, после завершения копирования, можно перечитать текст два-три раза, чтобы окончательно доработать пунктуацию и разбивку на абзацы. При этом следует сделать пометки на местах, где впоследствии будут проставлены ссылки.

V. Сопоставление с другими рукописями

Оно необходимо для нахождения наиболее ясного и точного чтения слова. При издании рукописей нередко встречаются различия в чтении. Чаще всего это случается из-за невнимания и ошибок при переписке.

Сравнивая тексты, следует пометать разночтения в сносках и сохранять самое верное и ясное чтение. Такое чтение не обязательно берётся из основной рукописи, если только она не является автографом. Определить, какие чтения более точные и ясные, исследователю помогут его языковые навыки, знание каллиграфии и почерков, содержания текста и его эпохи. В этом залог качества издания, его отличие от других публикаций данного текста.

VI. Подготовка транслитерации

Транслитерация осуществляется в соответствии с общепринятым методом. Руководством при этом могут служить издания Совета по языку и литературе (Dewan Bahasa dan Pustaka).

с) Аннотированные указатели

Это обзор фактов, содержащихся в тексте, обзор главных терминов, рисунков и книг, упомянутых в тексте, ссылки на *аяты* Корана, *хадисы*, поэтические отрывки, понятия или идеи, упомянутые в тексте. Такие аннотации помогают читателю понять содержание текста. Однако порой исследователи не могут идентифицировать некоторые источники цитат и откомментировать все встречающиеся в нём темы и термины. В этом случае следует стараться сделать всё возможное, а если что-то не получится, это будет сделано в специальных текстологических работах.

Некоторые исследователи склонны избегать составления таких аннотаций при критическом издании текста. Они предпочитают обсуждать соответствующие вопросы в рамках исследовательского раздела книги. Этот подход также приемлем, так как он не перегружает текст ссылками, обременительными для читателя, однако должен сопровождаться исчерпывающим анализом сочинения, по крайней мере касательно важнейших вопросов и тем.

Описанный выше метод применим в контексте арабского текста, не требующего транслитерации. При работе с рукописями в графике *джави* транслитерация текста необходима, причём следует различать аннотированный указатель и указатель разночтений. Мы рекомендуем помечать разночтения в постраничных сносках текста, набранного на *джави*, а аннотированным указателем снабдить транслитерацию текста. Структура разделения этих процессов дана в прилагаемой ниже таблице.

Указатель, как правило, включает в себя имена собственные, названия книг, терминологический индекс терминов, индекс ссылок на суры Корана, хадисы и поэтические сочинения, а также на главы книги.

Таблица

Формат критического издания малайской рукописи на *джави*

Транслитерация	Текст <i>джави</i>
– Стандартная транслитерация. – Деление на абзацы, представление их нумерации, знаков препинания. – Небольшие/добавочные заголовки с опорой на издание на <i>джави</i>.	– Копия воспроизводит написание оригинала, правописание должно максимально соответствовать тому, что в оригинале. – Для ссылок указываются страницы и строки оригинала. – Вводится пунктуация, облегчающая чтение. – Вводятся, в случае нужды, дополнительные подзаголовки. – Деление на абзацы делается по смыслу, все абзацы нумеруются.
Примечания к транслитерации – Обзор/разбор слов и выражений неясных или редких, особенно если не весь текст написан по-малайски. – Источники цитат (если есть). Виды примечаний: 1) последовательность пунктов и связь с другими в этом тексте, другом тексте этого же или иного автора; 2) Анализ главных тем текста; 3) варианты чтений слов в соответствующих пунктах.	Примечания к тексту <i>джави</i> – Различия чтения слова в разных рукописях (варианты). – Ссылки на Коран и хадисы.

Заключение

Рассказав об «искусстве» изучения рукописей, об оживлении традиции научного изучения арабских и арабо-малайских рукописей, являющихся составной частью наследия исламской цивилизации, можно сделать вывод о том, что подобные исследования весьма и весьма важны, и потому заслуживают внимания как науковедов, так и историков, и исследователей материальной культуры. Оно должно быть поддержано научными учреждениями, а также структурами, ответственными за сохранение нашего наследия и нашей религии. Для всех нас это очень важно.

Для создания наиболее благоприятных для этого условий необходимо расширить технические возможности, облегчающие труд специалистов, продолжать усилия по сбору, копированию и каталогизации рукописного наследия, поощрять работу исследователей и увеличить ассигнования на публикации результатов их работ.

Скульптура карлика из Мансара (V в.): Проблема идентификации образа

Д.Н. Воробьёва

В рельефах храмов Древней Индии часто встречаются изображения карликов. Нахождение *in situ* в определённой части иконографической программы храма конкретизирует значение образа. Найденные же в археологических раскопках скульптуры оказываются вырванными из контекста, поэтому возникают сложности с их идентификацией. Так возникла проблема с атрибуцией карликообразной фигуры, найденной в Мансаре в 1972 г., попавшей в коллекцию Делийского музея (рис. 1).



Рис. 1. Скульптура карлика. Красный песчаник, высота 84 см.
Vв., династия Вакатака. Место обнаружения: Мансар, Махараштра.
Коллекция Национального музея, Нью Дели.

Это практически трёхмерная скульптура высотой 84 см, выполненная во время правления династии Вакатака (V в.) из красного песчаника. Сидящая в позе *раджалиласана* четырёхрукая фигура пузатого карлика с большим количеством

ювелирных украшений на теле, а также *джатамукутой* — высокой причёской, собранной из спутанных локонов аскета, украшенная короной с черепом и полумесяцем на ней. Из украшений следует выделить *наганупуру* — браслет в виде змеи на левой ноге, а также массивную *яджнопавиту*, пересекающую тело. В четырёх руках он держит чётки, стебель цветка, ювелирное изделие. Выполненная в круглой пластике фигура, тем не менее, имеет плоскую заднюю часть, фактически представляя собою стелу, которая явно была частью архитектурного ансамбля.

Мнения специалистов разделились: одни придерживались мнения, что скульптура является изображением Шиваганы (или *гана* Шивы), другие — самого Шивы в виде карлика, или Вамана-Шивы, так как все формы точно повторяют черты божества, за исключением пропорций. Скульптура великолепно проработана и представляет собой практически трёхмерный образ, что позволяет говорить о ней как о *мурти* — «иконе» для поклонения. На стороне последнего утверждения был даже такой именитый исследователь индийского искусства, как К. Сиварамамурти. Другое предположение выдвинул С.Б. Рао, согласно которому представленный образ — это Шива Бхайрава особой, вакатакской иконографии. Далее в статье будет рассмотрена история вопроса и аргументировано мнение автора.

Высокий художественный уровень характерен для большинства скульптурных образов, найденных в Мансаре и, к сожалению, по большей части фрагментированных (порядка 115). Все они единого стиля и, благодаря найденным надписям и нумизматике, могут быть датированы временем правления Праварасены II Вакатака, т.е. второй четвертью V в. [Bakker 2004: 83–84]. Это означает, что они были созданы ещё до появления основного корпуса скульптуры самого знаменитого памятника династии Вакатака — буддийского пещерного комплекса Аджанты (согласно датировке В. Спинка — в последней четверти V в.) [Spink 1991]. В ходе раскопок было найдено 6 лингамов, что рассеяло последние сомнения в шиваитском посвящении комплекса.

Археологами были обнаружены не только многочисленные артефакты и произведения искусства, но и местоположение одной из столиц Вакатаков — города Праварапура, ставшего столицей при Праварасене II, которой ранее считалась деревня Паунар на реке Дхам в Северной Видарбхе.

1997–1998 гг. — это наиболее важные годы археологических раскопок, проводившихся под управлением Джагата Пати Джоши и А.К. Шарма [Joshi, Sharma 2005]. Было обнаружено несколько кирпичных построек, условно названных MNS 1–5. MNS 3–5 — храмовые постройки, MNS 2 — дворцовый комплекс, идентифицированный как Праварапура, столица династии Вакатака, основанная в правление Праварасены II (1 пол. V в.). MNS 3 был идентифицирован как Праварешвара — царский храмовый комплекс. Именно здесь были найдены практически все скульптурные объекты.

Ещё одной уникальной находкой в Мансаре является трёхметровая глиняная модель мужской фигуры в кирпичном основании храма. Очевидно, это фигура Пуруши, являющаяся символической заменой человеческого жертвоприношения укладыванием глиняной фигуры человека в основание храма.

Вернёмся к карлику. Именно его находка стала поводом к проведению археологических раскопок в данной местности, изначально считавшейся буддийским холмом — местом нахождения ступы.

Первоначально скульптура была атрибутирована в 1972 г. С.Б. Део как Кубера — по наличию у фигуры большого живота, обилию ювелирных украшений; он также увидел мангуста, оплетающего левую ногу, и драгоценности в правой руке, что не совсем верно, так как на ноге изваян не мангуст, а браслет в виде змеи — *наганупура* [Део 1975–76].

В это же время Р. Сингх пишет, что это четырёхрукая фигура Джамбалы. Джамбала или Панчика — по сути, тот же Кубера буддийской традиции, *якша*, глава *яки*. В 1983 г. Сара Шасток также атрибутирует фигуру как Куберу.

В 1976 г. Каламбур Сиварамамурти начинает говорить о скульптурном образе как о Шиве особой вакатакской иконографии, что поддерживается другими исследователями, в частности. К. Шармой [Sharma 1992] и Х.Т. Бэккером. На это размышление наталкивает прежде всего отличная проработка трёхмерного образа, а также достаточно крупные размеры скульптуры.

Сиварамамурти, исследуя *Шатарудрию*, важнейший ведийский текст, связываемый с формированием иконографии Шивы, пишет, что в нём можно найти эпитеты *храсвайя* и *ваманайя*, т.е. «карликообразный», по отношению к Шиве [Sivaramamurti 1976]. Собственно, эти эпитеты и нашли визуальное воплощение в скульптуре из Мансара. Помимо этого, месяц в его причёске, череп, чётки *аштанушника* — восемь цветов в правой руке, массивная круглая серьга *татанка* в ухе и *наганупура* на ноге — всё соответствует иконографии. Тем не менее, последние атрибуты характерны для многих образов этого времени — ни серьга, ни чётки, ни череп в иконографии Шивы до этого изображения вообще не встречаются.

Обнаружив, что в этом месте в древности находилась столица династии Вакатака с храмом Праварешварадевакуластхана, Бэккер сделал предположение, что это образ Праварешвары, храма Праварасены, о чём и написал в статье 1997 г. и затем повторил в более поздних исследованиях [Bakker 2005]. Однако по иконографии очевидно, что этот образ не может быть центральным божеством, тем более для царского памятника. Более того, в этом месте археологами было обнаружено 6 лингамов, многие нашли на своём месте — в *гарбха-грихах*. Они и являются основными объектами поклонения.

Р. Браун аргументирует на основании сопоставления с ближайшими памятниками, что это типичное изображение *Ниддхи*, олицетворения благополучия, которое встречается и в Эллоре, и в Айхоле, и в Аджанте в образе, популярном в иконографии Западного Декана этого времени [Brown 2004].

Вместе с тем для подобных образов нехарактерно наличие черепа и полумесяца в причёске.

Питер Бишоп в своей статье «Череп на голове Шивы» пишет, что в догуптском искусстве, как и в раннегуптской иконографии, череп на голове Шивы не присутствует; тем не менее именно эта черта считается одной из основополагающих при интерпретации скульптуры как Шивы [Bischof 2008]. Однако в поэме Калидасы «Рождение Кумары» Шива трижды описывается с черепом и серпом Луны на голове (в причёске). И, вероятно, образ Тримурти на о. Элефанта, созданный по заказу праправнука Харишены из династии Вакатака, правителя Кришнараджи Калачури, был создан как раз под влиянием иконографии Мансара.

Японский исследователь К. Нагата в коллективной работе о Мансаре, написанной по итогам конференции, проходившей в Британском музее, аргументирует, что скульптура является образом *ганы* Шивы [Nagata 2008]. *Ганы* действительно часто повторяют своего господина, перенимая позы, жесты, атрибуты, всегда изображаемые в укороченных пропорциях, *панчатала* — пять длин лица (или ладоней) или даже *чатуштала* — четырёх.

После многолетних исследований образов карликов в скульптуре пещерных храмов Индии автор этой статьи склоняется к подобным же выводам [Воробьёва 2017]. «Отзеркаливание» иногда доходит до такой степени, что не всегда можно точно определить, кто конкретно изображён — божество или его служка. По сути все исследователи, которые обращались к интерпретации образа Шивы, акцентировали своё внимание на атрибутах, которые, без сомнения, являются шиваитскими и характерны как для Шивы, так и для его *ганов*. Поэтому в данном случае атрибуты не помогут прийти к правильному выводу. Поможет лишь комплексный анализ.

Обратимся к позе божества. Она весьма характерная, и на неё часто обращали исследователи. Судя по ней, здесь перед нами определённо не божество из святилища *гарбхагрихи*.

Это явно персонаж, который встречает верующего: его поза асимметричная, с одной ногой, спущенной с подушки, на которой он сидит. Поза эта, характерная для персонажей, обрамляющих значимый объект поклонения, повторяется в иконографии более позднего времени — *раджалиласана*. Однако парного ему изображения не было найдено. В пещерных храмах, где образы сохранились *in situ* (что важно при восстановлении иконографии), встречаются персонажи в подобных позах, и не связанные с другими им подобными.

О том, что это не основной объект поклонения, может говорить и его карликообразность. Анализ многих памятников того времени, прежде всего пещерных, свидетельствует о том, что изображение основного объекта поклонения в виде карлика (я имею в виду прежде всего Шиву и Вишну) нехарактерно. Если обратиться к Вамана-аватару Вишну, его нисхождению в виде божественного Карлика для сражения с демоном Бали, в этот период он всегда изображается в момент апофеоза — «третьего шага», когда он достиг гигантских размеров. Эта иконография имеет название *Тривикрама*. Первые карликообразные изображения Вишну появляются в скульптуре только около X в.

Другая аргументация исследователей, а именно что четырёхрукий — значит верховное божество, в это время также не работает, так как встречаются и обычные *ганы* четырёхрукие, особенно в роли атлантов — *бхадракаров* (рис. 2).

Но, прежде всего, *ганы* всё-таки всегда изображаются масштабно меньше. Хотя в поздних южноиндийских памятниках мы можем встретить огромных карликов, они всегда сомасштабны храмам, в которых располагаются. Среди найденных фрагментов есть изображения именно *ганов*, и они гораздо меньше.

Во-вторых, наличие ювелирной *яджнопавиты* всё-таки говорит о том, что перед нами божество высшего ранга, так как *ганы*, как правило, не изображаются со шнуром дважды рождённого, а он достаточно массивный и заметный.



Рис. 2. Гана бхадракара. Эллора, пещерный храм № 17.
VII в., Династия Ранние Чалукья.

Сопоставив изображения, очевидно, что это глава *ганов* — карликообразных спутников Шивы, являющихся трансформацией буддийских *якиш* в изобразительном искусстве. Главой



Рис. 3. Скульптура Куберы. Красный песчаник.
II в. н.э., Кушанский период, Матхура.
Коллекция Национального музея, Нью Дели.

якиш является Кубера, и он часто изображается с короткими руками и ногами и с большим животом. Образ его как грузного карлика складывается уже в кушанское время (рис. 3).

В буддизме он получил также наименование Джамбала или Панчика, став супругом Харити, изображаясь с ней в паре. Множество подобных изображений мы можем видеть в буддийском пещерном комплексе Аджанты. Карликообразность ещё более усиливает создаваемый объёмным животом эффект полноты, символизирующей богатство и процветание.



Рис. 4. Джамбала и Харити. Буддийский храм Аурангабада. VII в., Династия Калачури.

Тучные фигуры Куберы, Джамбалы, Панчики и Индры (последний — в джайнской иконографии) служили хранителями богатства монастырских общин (рис. 4). Часто у него в руках мешочек с деньгами, а тело украшено многочисленными ювелирными изделиями. В храмовых комплексах их фигуры располагаются перед входом в *мандапу* — пространстве входной галереи. Подобные образы имели особое значение: подношения им являлись одним из основных доходов монашеской общины, так как они были наиболее привлекательны для купцов, проходивших по караванным путям вблизи этих комплексов. Важными атрибутами являются мешочки с драгоценностями или деньгами, которых у фигуры из Мансара нет. Но, являясь по сути царским памятником, храм династии Вакатака и не нуждался в дополнительной материальной поддержке со стороны.

В индуистском искусстве карликов-*ганов* сопровождает Ганеша. Ганапати, или Ганеша, — изначально один из встречающихся в шиваитской литературе эпитетов Шивы, ещё до появления слоноголового божества. Таким образом, очевидно, что данное изображение — параллель образа Ганеши, появившегося ранее, уже в начале V в., в иконографии династии Гупта в Удайгири, поначалу просто как незначительное божество (изображение малого формата), однако достаточно быстро набравшего вес и популярность, перешедшего в пантеон других религий. Это, по сути, наследник иконографии буддийского Куберы, переосмысленный в новой парадигме брахманистской иконографии. Сопоставление гуптского слоноголового Ганеши и Вакатакского карлика из Мансара показывает идентичность поз и жестов, как и расположения рук, однако с присущими уже Ганеше атрибутами, самым характерным из которых является чаша со сладостями *ладду* в левой руке, к которой направлен хобот (рис. 5).



Рис. 5. Ганеша. Эллора, пещерный храм № 17.
VII в., Династия Ранние Чалукья.

В итоге можно сделать вывод, что это Вamana Шива, Шива Ганеша или Ганапати, одна из ипостасей Шивы, — предтеча слоноголового Ганеши, который в иконографической про-

грамме храмов чуть позже займёт похожее положение (хотя он появился в гуптском искусстве уже в начале V в.) и очень быстро распространится по всей Индии. Подобного рода «экспериментальная» иконография характерна для т.н. гуптского периода, имеет чёткую связь с идеями времени, хорошо продумана и тесно связана со всей историей развития иконографических идей.

Одновременно он и Вамана-Гана, несущий охранительную функцию, являясь защитником приделов храма. В *Рагху-вамше* Калидасы мы читаем: «И увидели они все во сне, что охраняют их карлики, вооруженные мечами, палицами, луками, дисками, с раковинами в руках» [Калидаса 1996: 194]. Ведь и Ганеша в одном из мифов о происхождении описывается как *гана*, которого полюбила Парвати, захотев приблизить к себе.

Подобное совмещение функций, «разделение» обязанностей в разных воплощениях божества, изображения которых можно видеть в иконографической программе храмов, в целом весьма характерно для этого времени, что можно легко проследить в пещерных храмах, где все композиции сохранились *in situ*¹. Персонажи с характерными атрибутами главного божества располагаются и у входа в святилище, где в аниконическом виде изображён объект поклонения, и являются его охранителями. Божество же представляется в своей активной ипостаси — как создатель, разрушитель и защитник вселенной, и изображён как танцующим, так и борющимся с демонами, а также в позе йогической медитации и др.

Приведённая выше цитата из Калидасы не случайна: ряд исследователей считают, что Калидаса (или один из Калидас) какое-то время жил при дворе Вакатаков [Mirashi, Navalikar 1969] и именно в правление Праварасены II, женой которого

¹ Это можно увидеть на примере достаточно хорошо сохранившихся пещерных храмов. Подробный анализ одного из них — храма на о. Элефанта — см.: [Michell 2015].

была принцесса из рода Гуптов. В поэме *Рагхувамша* («Род Рагху») есть такие строки: «Когда они миновали святую обитель, посвящённую Карлику, о коем рассказывал им мудрец, задумчив стал Рагхава, хотя не мог он помнить деяния, совершённые в прошлой жизни». Эрман даёт пояснение, что Карлик — Вamana — ипостась Вишну. Однако в свете найденных изображений, характерных для этого времени, и вследствие того, что Вакатаки были шиваитами, речь, быть может, идёт совсем не о Вишну.

Список литературы

- Воробьёва 2017** — Воробьева Д.Н. Аспекты интерпретации образа карлика в скульптуре пещерных храмов раннесредневековой Индии // Индия — Тибет: текст и интертекст в культуре / Сост. и отв. ред. В.В. Вертоградова. М.: Изд-дом ЯСК, 2017. С. 54–78.
- Калидаса 1996** — Калидаса. Род Рагху. Песнь X, 60–65 / Пер. В.Г. Эрмана. СПб: «Петербургское востоковедение», 1996.
- Bakker 2004** — The Vakataka Heritage. Indian Culture at the Crossroads / Ed. Hans Bakker. Groningen, 2004.
- Bakker 2005** — Bakker H. The Discovery of Pravaresvara and Pravaraपुरа, Temple and Residence of the Vakataka King Pravara-sena II // Pravaraपुर Issue, Current Advances in Indian Archaeology, N. 3. Nagpur, 2005.
- Bischof 2008** — Bisschop P. The Skull on Shiva's Head. Preliminary Observations on a Theme in the Saiva Art of Mansar // Proceedings of the British Museum Symposium. London, 2008.
- Brown 2004** — Brown R.L. Vakataka Period Hindu Sculpture // The Vakataka Heritage. Indian Culture at the Crossroads / Ed. Hans Bakker. Groningen, 2004. P. 59–69 [Corpus Inscriptionum Indicarum 2004].
- Deo 1975–76** — Deo S.B. A Unique Sculpture from Mansar (Maharashtra) // Journal of Andhra Historical Research Society, XXXV, 1975–76. P. 275–277.

- Joshi, Sharma 2005** — *Joshi J.P., Sharma A.K.* Mansar Excavations 1998–2004. The Discovery of Pravarpur // Puramanthana, N. 3, 2005.
- Michell 2015** — *Michell G.* Elephanta. Mumbai: Jaico Publishing House, 2015.
- Mirashi, Navalikar 1969** — *Mirashi V.V., Navalikar N.R.* Kalidasa. Date, Life and Works. Bombay: Popular Prakashan, 1969.
- Nagata 2008** — *Nagata K.* The Problems in the Identification of Gana-like Images from Mansar: Is it Siva or Gana? // Mansar. Pravarasena and his Capital. Groningen: Hans Bakker, 2008.
- Sharma 1992** — *Sharma I.K.* Some Unique Representation of Śiva of Vākāṭaka Period // Shastri A.M. (ed.) The Age of Vākāṭakas, New Delhi, 1992. P. 219–224.
- Sivaramamurti 1976** — *Sivaramamurti C.* Śatarudrīya: Vibhūti of Śiva's Iconography. New Delhi, 1976.
- Spink 1991** — *Spink Walter M.* The Vakataka's Flowering and Fall // The Art of Ajanta: New Perspectives. Vol. 2 / Ed. Parimoo, Ratan et al. New Delhi: Books & Books, 1991. P. 71–99.

Игра о джучидском пуле (нумизматическое источниковедение на примере одной монеты)

Е.Ю. Гончаров

Экспозиция

В фокусе моего небольшого исследовательского эссе¹ находится золотоордынская, джучидская монета. Она простая. Подобные ей находили и находят тысячами на средневековых городищах от нижнего течения Сыр-Дарьи до Молдавии, от Татарстана до Закавказья. Публикации их известны начиная с второго десятилетия XIX века, продолжают в наше время, будут появляться и потом. Такая распространённость монет и широкая доступность уже опубликованной информации сделала их неинтересными: практически никто не обращает на них внимания и не пытается изучать. В лучшем случае лишь статистика их находок используется для выводов историко-археологического характера.

На мой же взгляд, отношение к таким монетам как к «нелюбимым падчерицам» джучидской нумизматики совершенно ими не заслужено. Пытливому уму эта монета, как, впрочем, и любая другая, может предоставить ощутимый объём разнообразной информации, каждый из битов которой имеет за собой безграничные расширения. Полноценно представить всё, что находится в этих информационных расширениях, — задача в какой-то мере авантюрная: для этого нужно

¹ Статья написана по материалам одноимённого доклада, прочитанного мною на семинаре «Текстология и источниковедение Востока» в Отделе памятников письменности народов Востока ИВ РАН 1 марта 2017 г.

написать целую книгу о средневековом Востоке в целом и Золотой Орде как его составляющей в частности. В рамках же небольшой работы можно только отметить эти многочисленные аспекты, сопроводив некоторыми комментариями такие блоки информации, которые относятся непосредственно к монете, находящейся в фокусе предлагаемого исследования. Сразу стоит отметить, что в этой статье, за исключением самого необходимого минимума, не будет экскурсов в области вещеведения и истории материальной культуры — таких, как химический состав металла, из которого сделаны монеты, техника чеканки, подражания и подделки и т.п. Территориальные и хронологические рамки исследования — Нижнее Поволжье, 1340-е годы. Конечно, рассматривая нумизматику Золотой Орды, происходивших в ней явлений, невозможно находиться в столь узких границах, поэтому я буду выходить за них — настолько, насколько того потребует изложение тех или иных идей.



Рис. 1. Пул 1340-х гг. Изучаемый тип (далее — ИТ). Увеличено.

Итак, в нашем распоряжении есть пул, отчеканенный в 1340-х годах, при золотоордынском хане Джанибеке, в Новом Сарае, на одной из сторон помещено изображение двуглавого «орла»² (рис. 1). Теперь поговорим о нём, об этом пуле, подробнее.

² Пока воспользуюсь таким толкованием изображённой фигуры, но в разделе, посвящённом этому сюжету (см. ниже, с. 71–73), оно будет пересмотрено.

Описание

Л.с. — линейно-точечный ободок. Легенда в четыре строки: ضرب³ / سرای / الجديدة اون / التي دنك «Чекан / Сарая / Нового. Шест/надцать дангов».

О.с. — такой же ободок. Двуглавый «орёл» анфас, крылья и лапы широко расставлены, хвост передан тремя перьями.

Металл, внешние данные, форма, вес, диаметр

Помимо оформления, надписей и рисунков на монете, определяется материал, из которого она сделана. В нашем случае это медь, точнее — сплав на основе меди. Также сообщаются вес и размеры монетного кружка. Сбор и подсчёт статистики такой информации помогает получить ряд сведений финансово-экономического характера — в частности, вывести монетную стопу⁴ и установить ремедиум⁵. Знание металла, веса и диаметра во многих случаях позволяет установить номинал денежного знака, поскольку детали оформления и содержание обеих сторон у монет разных номиналов могут совпадать. Если форма монеты заметно отличается от классической круглой, то приводится описание этих отличий, например, выступающие уголки, отсечённые сегменты круга, не расплюснутые штемпелем части монетной заготовки и тому подобные детали. Такая информация важна для установления технологии и техники чеканки. На нашем пуле есть уголки (самый заметный — на 1 час) и след от разлома заготовки. Указывается и ориентация сторон: верх стороны, определённой как лицевая (далее — Л.с.), ориентирован на

³ Косая черта обозначает разбивку легенды по строкам.

⁴ Этим термином обозначается количество монет одного номинала и/или типа, которое должно быть отчеканено из стандартной весовой единицы металла.

⁵ Допустимый диапазон разницы весов монет одного номинала и/или типа, позволяющий сохранять их соответствие монетной стопе.

12 часов, а отклонение оси оборотной (далее — О.с.) отсчитывается от Л.с. На рассматриваемой монете обе стороны ориентированы на 12 ч. Кроме того, данные о весе, размере и внешних особенностях важны для идентификации каждого экземпляра, если однотипные монеты были перемешаны при хранении или транспортировке.

* * *

Монеты исследуемого в этой статье типа (ИТ, исследуемый тип) впервые были описаны в 1826 году, в работе Х.М. Френа на латинском языке [Fraehnii 1826: 404, № 13] (см. рис. 2):

13.

et P. F. (N° CCCXLIII.) W.

Aer. notab. frequentissimus.

P. I.

ضرب

Moneta

سرای

Sarāi

الجديد اون

Novae. Decem

(in uno دنك (دانك

sex Dangi.

Vidi, in quo titulus hunc dispositus in modum: || سر || نى || الجديد ||
اون || النى ||

P. II. Figura, quæ in nonnullis exemplis Aquilæ duplicis insigni referre videtur.

Рис. 2. Фрагмент из публикации Х.М. Френа 1826 г.

Повторно этот же экземпляр был опубликован (на сей раз с гравированной иллюстрацией) в книге того же автора на русском языке [Френ 1832: 37, № 387; tab. X, № CCCXLIII]. Описание дано следующим образом:

387) Мѣдн. достоприм. I. *Монета Новаго-Сарая*. Возлѣ съ лѣвой стороны и внизу: دنك (اون التى *Шестнадцать денговъ*. II. Фигура, похожая на двуглаваго Орла. (Tab. X. № CCCXLIII. и Rec. p. 404 № 13.).

Впервые монеты ИТ были изучены С.А. Яниной, поводом к чему послужило большое их количество в нумизматических находках, сделанных на городище Болгара [Янина 1954: 437–439; Янина 1958: 399–400]. Среди известных автору монет с изображением двуглавого «орла» было выявлено пять типов. Но два из них (№№ 49 и 50) являются разновидностями одного типа, а тип 751 г.х., приведённый в работе 1958 г. на рис. 3.5, отнесён к золотоордынским ошибочно, поскольку монеты с датой словами «семьсот пятьдесят один», как теперь известно, выпускались в турецком бейлике Эретнидов⁶. С.А. Янина впервые опубликовала тип с датой 743, увидев в нём «начальный этап» чеканки пулов ИТ, и определила период их эмиссии как 1343–1352 гг., отметив, что впервые пулы с двуглавым «орлом» к чеканке времени хана Джанибека (1342–1357) отнёс А.В. Васильев, определявший монеты из Казанского музея⁷.

Несмотря на убедительность доводов С.А. Яниной в вопросе датировки ИТ временем правления хана Джанибека, А.Г. Мухамадиев приписал их хану Узбеку. Основанием тому послужило «увлечение» автора расчётом весовых норм пулов, но при этом он либо не знал об уже известных пулах 743 г.х. с двуглавой птицей на О.с., либо игнорировал их по непонятной причине. Свои выводы автор приводил в разных работах, включая главный труд жизни [Мухамадиев 2005: 136].

⁶ Подробнее о них, с приведением необходимых ссылок, написано в моей статье [Гончаров 2015: 11, рис. 3.1]. Отнесение С.А. Яниной этих монет к золотоордынским объясняется тем, что три известные ей экземпляра хранились в Государственном музее ТАССР (вероятно, они были найдены на городище Болгар), а также отсутствием в годы работы учёного исследований по медным монетам турецких бейликов.

⁷ Сведения о такой идентификации пулов ИТ А.В. Васильевым взяты С.А. Яниной из надписи на пакетике, в котором хранилась крымская монета с двуглавым «орлом». Подробнее см.: [Янина 1958: 400].

На рубеже XX и XXI веков к пулам с двуглавым «орлом» обратились исследователи В.Б. Клоков и В.П. Лебедев, издав четыре объёмные работы, в которых привели множество рисунков разновидностей ИТ, привели статистику находок пулов на нескольких археологических городищах, определили средний вес таких монет ($1,35 \pm 0,05$ г). Последняя их работа по нумизматике Царевского городища — [Клоков, Лебедев 2010]⁸.

В 2015 г. вышла моя статья с описанием и изучением золотоордынских и малоазийских медных монет с двуглавой птицей на О.с. [Гончаров 2015]. Целью работы было показать, из денежного дела каких государств и когда такое изображение было заимствовано золотоордынскими монетчиками. Осенью 2016 г. на конференции в Государственном Эрмитаже мною был сделан доклад «Под маской двуглавого орла», посвящённый монетам Северной Месопотамии XII–XIII вв. Тезисы доклада выложены в Интернете (сайт Academia.edu) в русско- и англоязычной версиях [Гончаров 2016; Goncharov 2016]. Сделанные в нём выводы были кратко изложены в статье [Гончаров 2017: 103–105]. Какую связь монеты из того региона имеют с ИТ, я расскажу в соответствующем разделе этой статьи (см. сноску 2).

* * *

Монетный тип, аверс и реверс

Монетным типом называется устойчивое сочетание легенд, изображений и основных элементов оформления, присущее какой-либо группе монет.

⁸ Во избежание перегрузки историографии вопроса второстепенными ссылками привожу только одну работу. В помещённом в ней списке литературы заинтересованный читатель найдёт указания на статьи этих авторов по нумизматике Водянского городища (Бельджамена), Селитренного и Зубовского городищ, в которых есть информация о пулах ИТ.

Опознавание сторон монеты, какая из них является Л.с., а какая О.с., может проводиться двумя методами. Один из них — технологический, когда Л.с. считается сторона, чеканенная верхним штемпелем, О.с. же, соответственно, — оттиснутая нижним. Но более распространённым и атрибуционно релевантным является метод определения информативной важности, когда аверсом считается сторона, где помещена информация первостепенного значения⁹, реверсом же — та, где легенда или изображение имеют вторичный или вспомогательный характер. На Л.с. нашего пула обозначено место чеканки и сообщение о соотношении денежных единиц государства, на О.с. отчеканено изображение двуглавой птицы, имеющее не только символическое значение, но и служащее для быстрого узнавания этого типа пулов и отличия его от медных монет других эмиссий. Конечно, выбор фигуры для оформления О.с. не был случаен, но об этом я расскажу в посвящённом этому символу разделе.

Что необходимо знать о почерке, которым написана легенда аверса, и об использованных в ней языках¹⁰?

Монеты являются памятниками миниатюрного искусства. Небольшая площадь монетной заготовки и, соответственно, рабочей площадки штампея для её чеканки, побуждала

⁹ Обычно это легенда, максимально отражающая государственную или династическую принадлежность монеты (имя и/или титулы эмитента, характерные символы и т.п.). В случаях, когда обе стороны имеют только изображения, Л.с. определяется по тому, какое изображение важнее; но есть немало примеров, когда рисунки на обеих сторонах носят декоративный характер, тогда любая из сторон может считаться Л.с., а сам процесс такого определения лишается информационного смысла. Подробное разъяснение вопроса, «что есть аверс, а что — реверс», выходит за круг задач этой статьи.

¹⁰ Благодарю своих коллег из ИВ РАН В.Н. Настича, Д.В. Миккульского и Л.Г. Лахути за помощь в написании этого раздела статьи.

мастера-гравёра так или иначе видоизменять детали и элементы наносимых на неё надписей или изображений¹¹. Такая их трансформация зачастую приводит современных нумизматов к проблеме определения почерка, которым выполнена та или иная легенда. Дополнительную сложность, помимо миниатюрности, создаёт и техника нанесения надписей: они вырезаны металлическими штихелями в металлической же заготовке будущего штампея, все их детали имеют чёткий, тяжёлый (лапидарный) вид. Большинство же пособий по определению почерков основываются на письменных (в прямом смысле) памятниках, созданных пером, каламом или кистью, позволявшими соблюдать тонкость, лёгкость и особую изящность написания. Тем не менее, несмотря на перечисленные затруднения и следуя небольшой статье о каллиграфии мусульманских монет [Heidemann 2010: 167–169], письменный стиль легенды на ИТ можно определить как *насх*. Самые ранние, но уже многочисленные примеры его использования на монетах представлены чеканом сирийско-египетской династии Айюбидов в XII в. Позже, особенно в эпоху существования монгольских государств, *насх* использовался в монетном деле Хулагуидов (иначе Ильханов или Чингизидов Ирана) XIII–XIV вв., при которых этот стиль получил дальнейшее развитие. Легенда ИТ, вероятно, оформлена одной из шести классических разновидностей этого стиля письма. Подробнее про *насх*, его характерные признаки, историю и использование см. [EI, Nask].

¹¹ То есть укорачивать и удлинять их по горизонтали или в высоту; разворачивать под нехарактерными для букв углами; изображать округлые элементы в виде точек; соединять буквы, имеющие в обычном письме раздельное начертание или относящиеся к разным словам; разрывать слова, вырезая отдельные буквы не в обычной последовательности, а просто на свободных участках поля штампея; и т.п. Впрочем, нередко бывало, что и резчики профессионального уровня не выдерживали требований заданного стиля монетных легенд, позволяя себе различные отступления от палеографических канонов.

Легенда на нашей монете состоит из пяти слов. Каждое из них имеет этимологию, грамматическую форму, особенности перевода, о которых и пойдёт речь ниже.

ضَرْبٌ «чекан» (произносится как *дарб* или *зарб*) — арабское отглагольное имя, иногда произносимое как глагол ضَرَبَ *дуриба* (страдательный залог от ضَرَبَ 'бить, ударять') [Баранов 1962: 578–579]. То есть, в представленной на монете форме это слово может переводиться и как «выбито, отека-нено».

سرای *Sarāy* — перс. существительное (*sarāy, sarā*), [Mo'in 1996: ١٨٤٨, ١٨٤٩]. В одном из своих значений — «дворец» — оно использовалось для названия нижневолжского улуса Золотой Орды и его главного города. Обращу внимание, что в персидском написании конечный *ḫarḫ*¹², ی *yāy* может произноситься и как полугласный [*ū*], и как позиционно долгий и даже ударный [*ū̇*] — в частности, если он мог восприниматься как т. н. *изафет*¹³; иначе говоря, по такому формальному признаку название города могло читаться как *Sarai*, что совпадало бы с множественным числом в русском языке. Поэтому, возможно, во избежание столь дезориентирующего совпадения в отечественной историографии утвердилась форма *Sarāy*.¹⁴ Х.М. Френ [Fraehnii 1826: 404] транскрибировал последний

¹² *Ḫarḫ* (араб. الحرف) — грамматический термин, в общем смысле соответствующий русскому «буква».

¹³ *Изафет* (араб. *idāfa*^m, букв. «присоединение, примыкание», соотв. лат. *status constructus*) — способ управления несогласованным определением в некоторых восточных языках; в персидском передаётся безударным [*u*] после согласного и [*yū*] после гласного в конце первого (определяемого) слова — произносится, но на письме обычно не передаётся. В данном случае *изафет* не нужен, поскольку далее следует согласованное определение. — *Прим. ред.*

¹⁴ О том, что такое совпадение имело место, свидетельствуют несколько исторических источников, где указаны ближние и дальние Сарай, Большие Сарай, находившиеся в Астраханских землях. Сообщения из них приведены в публикации [Кобеко 1889], небольшой анализ см. в статье [Рудаков 2000: 312, 313]

ḫarḫ в слове سرای как «i» (*Sarai*; см. рис. 2): если это не латинская передача полугласного [й], то в кириллице название города могло выглядеть как *Сараи*, однако в русском издании [Френ 1832: 53] (пер. с нем. М. Волкова) оно дано в форме [Новый-]Сарай.

الجديدة *ал-Джадīда^m*, буквально «новая» — араб. имя с определённым членом (артиклем), соответствующее русскому прилагательному, и с окончанием женского рода (ж.р.), как и положено для названий городов, неодушевлённых существительных и в ряде других случаев [Лебедев 2003: 9–12]. Показателем ж.р. служит конечный ḫarḫ : *tā marbūta*. Именно ж.р. имени прилагательного указывает, что слово «Сарай» является названием города, а не упоминанием некоего дворца как постройки. На нашей монете : изображена в виде колечка на оконечности ḫarḫa > *dāl*, то есть слитно с последним, что противоречит нормам написания арабских букв, поскольку некоторые из них не имеют связи со следующим знаком; *dāl* как раз входит в их число. В силу того, что такое начертание достаточно распространено в надписях золотоордынских монет, вполне логично предположить, что *tā marbūta* виделась художникам-разработчикам монетных типов элементом не столько грамматическим, сколько декоративным. В редких случаях она бывает написана отдельно, что служит показателем образованности мастеров. Но часто *tā marbūta* отсутствует даже в виде украшения. Надо полагать, разработкой оформления того или иного монетного типа, как и изготовлением штемпелей для чеканки монет, занимались мастера, чьим родным языком по преимуществу был тюркский¹⁵, в котором показатель женского рода отсутствует, поэтому они, хотя и владели арабской письменностью, но не осознавали грамматического значения окончания *tā marbūta* и не воспроизводили его в надписях монет.

¹⁵ О положении и значении тюркского языка в Золотой Орде см., напр.: [Абзалов 2008]. Впрочем, в персидском также нет грамматической категории женского рода.

السراى الجديدة **ас-Сарай ал-Джадйда^м**: на всех пулах ИТ *Сарай* написано без определённого члена (артикля) **الـ**, но на некоторых связанных с ИТ типах артикль к названию города



Рис. 3. Пулы с датой 743 (1342–43 г.). Увеличено.

прилагается. Первый вариант написания показан также на рис. 3.1, 4.1–4.3, 4.5, 4.6; второй — на рис. 3.2 и 4.4. Если первое слово — топоним, то оно определено изначально, независимо



Рис. 4. Образцы *дангов* Джанибека.

1, 2, 3 — 742 г.х.; 4 — 743 г.х.; 5 — 746 г.х. (словами по-арабски);
6 — 746 г.х. (цифрами). Увеличено.

от того, приложен к нему артикль или нет; на определённый статус названия монетного двора в целом указывает и член *ал-* при втором слове, выступающем в роли дополнительного

определения. В связи с чем на пулах и дангах некоторых типов появился артикль при слове *Сарай*, мне неизвестно.

اون التی *он алты* — тюрк. числительные «десять» и «шесть», в такой последовательной связке означают «шестнадцать» и могут рассматриваться как лексическая единица.

دناك *даник, данг*; восходит к существительному دانك *dānak* [Mo'in 1996: ۱۹۱] — уменьшительной форме от н.-перс. دانه *dāna*, унаследованного из пехлеви, — букв. 'семя, зёрнышко', 'бисер', а также 'частичка, кусочек' (финальный -ك- здесь определённо в роли диминутивного суффикса). Среди его специальных значений есть такие, как «мера веса, равная 1/6 драхмы, дирхема; мелкая разменная монета» [Гафаров 1914: 320].

Этимологически термин *д́аник*, очевидно, связан с перс. دانك *dānak*. Такая форма появилась под влиянием арабского языка, где рассматриваемое слово, также заимствованное из среднеперсидского и с теми же значениями, пишется دانق *dāniq* [Баранов 1962: 308].

В языковой и письменной культуре Золотой Орды, куда это слово проникло из персидского, оно приобрело фонематический вид *данг / денг*, фиксируемый в легендах некоторых пулов в нескольких графических формах: а) دانگی *данги / денги* — на недатированных пулах, битых около 710–715 гг.х. с легендой *он алты-сы бир данги* «шестнадцать этих [монет] — один данги»; б) دانك (с алифом после *dāl*) — на пулах Сарая ал-Махруса 731 г.х.; в) دنك (без второго алифа), как на рассматриваемом ИТ. Конечный *харф* основы на монетах всегда передаётся через ك *kāf*, но исходя из реального произношения, здесь должна быть фонема, близкая русскому [г] и соответствующая персидскому *харфу* گ *gāf*, употребление которого для рассматриваемого времени, впрочем, ещё было нехарактерно.

(Подробнее об этом термине как наименовании денежной единицы будет сказано ниже, в разделе о номиналах).

Но вернёмся к нашему ИТ. Фактически в такой короткой легенде из пяти слов отразилось влияние трёх разных языков. Для её создания использованы имена (аналоги существительного и прилагательного), глагол и числительные из арабского, персидского и тюркского языков.

Характерно, что в легенде нашей монеты практически отсутствуют диакритические точки, служащие для различения букв арабского алфавита с одинаковым начертанием основы. Из 10 необходимых в таком тексте точек в наличии имеются только две — под *харфом* $\dot{y}$ *йāй* в слове *ал-джадīда^m*. Стоят они в самом широком, свободном месте монетного поля, для других же просто нет места. Впрочем, вольное обращение с такими элементами букв — один из отличительных признаков оформления средневековых восточных монет, в том числе и джучидских. Точки могли опускать совсем или представлять частично, как в нашем случае; иногда их может быть и больше, чем нужно; они могут находиться в разных участках поля монеты, причём далеко не всегда — на положенном им месте. Такие примеры представлены на рис. 4. Повидимому, отсутствие диакритики не мешало грамотным пользователям таких денежных знаков понимать содержание надписей.

* * *

К ИТ типологически близки ещё три типа. Монеты одного из них выпускались в Крыму, также в 1340-х гг. [Хромов 2004; Лебедев, Ситник 2013], и подробно здесь рассматриваться не будут. Два других относятся к чекану Сарая ал-Джадида, и о них мы поговорим более развёрнуто.

На монете (рис. 3.1) привлекает внимание картуш в виде арки, по сторонам которой написано «чекан Сарая», внутри, более крупным шрифтом — «ал-Джадида», ниже — «год 743». Картуш такой формы в оформлении золотоордынских медных монет уникален и более никогда не встречается. Но он хорошо известен на редких золотых и многочисленных серебряных монетах ильхана Абу Са'ида (717–736/1317–1335), где

был типобразующим элементом. Выпускались динары и дирхемы такого типа в период с 718 по 729 гг.х., максимум эмиссии пришёлся на 718–722 годы [Diler 2006: 444–451]. На медных монетах арочный картуш использовался только однажды — на фельсах (или *мангырах*) города Арзинджана (в восточной Анатолии), год не определён [Diler 2006: 486, Ab-586], но их широкая датировка, вероятнее всего, соотносится с периодом чеканки упомянутых выше серебряных и золотых монет. То есть, налицо заимствование важного элемента оформления из монетного дела Ильханов (Хулагуидов) для одного типа золотоордынских медных монет. Таким же заимствованием с монет иранских Чингизидов или турецких бейликов (ещё находившихся в зависимости от Ильханов) является фигура символической двуглавой птицы. Мангыры с её изображением выпускались во многих городах Малой Азии, большинство из которых располагалось в северной и восточной частях полуострова [Гончаров 2015: 10–12]. Главными отличиями от изображения двуглавой птицы на ИТ являются «ожерелье» на шее и оперение на теле, напоминающее чешую¹⁶. Двуглавые птицы с «ожерельем» нередко встречаются на монетах Ильханов и бейликов [Гончаров 2015: рис. 2.4, 3.1, 3.3]. На рассматриваемом джучидском типе уникальным является и наличие по сторонам от птицы шестиконечных звёзд, которые либо символизируют небесные звёзды, либо представляют *muhr-i Sulayman* «печать Соломона» — декоративный элемент, весьма распространённый на мусульманском Востоке. Необходимо отметить, что пулы этого типа чрезвычайно редки: по-видимому, их эмиссия была разовой и очень кратковременной.

Тип 3.2 представляет группу пулов, которую можно определить как переходную от 3.1 к ИТ. Легенда на них сообщает: «Чекан ас-Сара/й ал-Джадида. / Год 743». Содержание надписи аналогично монете 3.1, но оформление (отсутствие ароч-

¹⁶ Подобная «чешуя» есть и на одной из разновидностей ИТ.

ного картуша, размещение слов надписи построчно) ближе к ИТ. Компоновка легенды и наличие артикля *ал-* перед *Сарай* имеют аналог на дангах того же года и места чеканки (см. ниже, рис. 4.2), а также в предшествующем десятилетии, на пулах Сарая ал-Махруса 731 г.х. [Янина 1954: 435, № 35]; последний факт может быть признаком преемственности работы мастеров разных монетных дворов. Изображение двуглавой птицы идентично её рисунку на ИТ, «ожерелье» и шестиугольные звёзды отсутствуют. Пулы этого типа встречаются намного чаще, чем представленные на рис. 3.1, но при этом значительно реже, чем на рис. 1, что также свидетельствует о небольшой их эмиссии.

Описанные выше два типа пулов связаны с ИТ, и, как это установлено С.А. Яниной для типа 2.2, выпуск их начался раньше. Но перечисленные отличия, которые на монетах типа 2.1 имеют эксклюзивный, выдающийся характер, требуют своего объяснения, которое будет предложено в одном из следующих разделов статьи.

Поскольку в поле нашего зрения попала дата ۷۴۳, соответствующая 743 году хиджры, (6 июня 1342 – 25 мая 1343 г.), то считаю необходимым изложить самую необходимую информацию о датировке восточных монет в общем и золотордынских в частности.

Цифры, которые мы называем арабскими, сами арабы называют *arqam hindiya* «цифры индийские», поскольку к ним они попали из Индии в эпоху активного развития науки в исламском мире, когда центр его переместился с Аравийского полуострова в Иран. На пулах датированных типов с двуглавой птицей, впрочем, как и на всех монетах монгольских государств, форма цифры 4 (۴, ۴) пришла именно из нумерации, использовавшейся в Иране ещё в X в. [O'Connor, Robertson 2001], в собственно арабской же она имеет другую форму (٤). Традиция обозначать год выпуска монет именно цифрами сложилась только в XIII веке и очень скоро распространилась в монетном деле монгольских государств. На

монетах, отчеканенных на территории Улуса Джучидов, самая ранняя дата цифрами указана на дирхемах нижеволжской чеканки (Сарай?) 663/1264–65 г. [Петров, Кравцов, Гумаюнов 2018: 148]. Парадоксально, но впервые дата арабскими цифрами по хиджре была помещена на медных *фолларо* норманнского короля Сицилии Рожера II в 533/1138–39 г., надписи которых, христианские по содержанию, оформлялись на греческом, латинском и арабском языках [Гончаров, Якимов 2013: 43]. В мусульманском же мире цифры для обозначения даты впервые появились в 614/1217–18 г. на медных дирхемах Артукидов в Северной Месопотамии (Хисн-Кейфа и Амид) [Whelan 2006: 176; Гончаров 2017: 103]; цифра 4 на них имеет персидскую форму. До того времени дата указывалась только словами по-арабски. С началом чеканки в государствах Чингизидов (точнее, во второй половине XIII в.) год мог быть указан как словами, так и цифрами, но вторая традиция уже преобладала. На рис. 4 приведены джучидские данги 740-х гг.х., указание года на которых дано в обеих формах: 4.1 и 4.5 — словами¹⁷; 4.4 и 4.6 — цифрами. На монете 4.2 дата указана как «год два /742» а на 4.3 — «в году семьсот 742». Объяснения такому странному дублированию у меня нет. Визуально порядок цифр в дате совпадает с расстановкой в европейской нумерации (сотни слева, единицы справа), но по арабской традиции они читаются справа налево, начиная с единиц: в частности, год 743 читается как *sana^t thalath wa-arba'in wa-sab'ami'a^t* «год три и сорок и семьсот». Наглядным примером тому служат крымские пулы с двуглавой птицей: дата на них написана как «в году четыре / сорок / и семьсот» [Хромов 2004; Лебедев, Ситник 2013]. (Отсчёт лет в мусульманском летосчислении ведётся от хиджры — переселения пророка Мухаммада из Мекки в Медину, случившегося в 622 г. н.э.; впрочем, описание ранней мусульманской истории не входит в задачи моей работы).

¹⁷ На крымских пулах.

Поскольку на рассматриваемых здесь джучидских пулах нет дат раньше 743 г.х., а в 751 г.х. (с 11 марта 1350) началась чеканка медных монет принципиально другого типа и более высокого веса [Клоков, Лебедев 2010: тип 13/5а-г, рис. 14.5а-г]¹⁸, то период выпуска «двуглавого орла» ограничивается 1342–1350 годами. Но на пулах типа, приведённого на рис. 3, нет и других дат, кроме 743 года. Более того, вместо даты на ИТ появилось курсовое обозначение «шестнадцать [=] данг». По-видимому, смена типа пулов, имевшая место в том году, потребовала дополнительного регулирования соотношения между серебряной и медной монетой, и помещение такого рода информации в монетной легенде оказалось важнее, чем дата выпуска.

О номиналах и денежной системе

Нижняя часть легенды сообщает об утверждённом соотношении между серебряными монетами — *дангами* и медными — *пулами*. О том, что такое соотношение было именно утверждено носителями высшей власти, свидетельствуют легенды некоторых пулов предыдущих десятилетий: в них есть указания «Высочайший ярлык» и «Высочайшее повеление». О пулах на монетах ИТ ничего не сказано, но они подразумеваются. Полный текст курсового сообщения, известный

¹⁸ Речь идёт о т.н. типе с «шестилепестковой розеткой». С.А. Яниной такие пулы не были известны с датой 751 [Янина 1958: 400], но только 752, поэтому выпуск пулов ИТ она продлила до 1352 г., хотя 752 г.х. начался 28 февраля 1351, а закончился 17 февраля 1352 г., т.е., занимает наибольшую часть 1351 г. В указанной работе В.Б. Клокова и В.П. Лебедева есть и «пул с розеткой» 750 г.х.: последняя цифра на нём обозначена маленькой точкой [Клоков, Лебедев 2010: тип 12/5⁰, рис. 14.5а-0], но такая же точка есть и после цифры 1 на пулах 751 года. Авторам был известен только один экземпляр 750 г., против 194 экз. 7 вариантов 751 г. На таком основании нельзя делать вывод, что чеканка «розеток» началась в 750 г.; вероятнее всего, здесь мы имеем дело с пропуском цифры, обозначающей единицы в указании года.

из легенд ряда типов медных монет предшествующих трёх десятилетий, гласил: «Шестнадцать таких [пулов составляют] один данг»¹⁹. Сравнение легенд пулов 710-х, 721, 726 и 731 гг.х.²⁰ ясно показывает тенденцию к сокращению надписи, сохранению только её квинтэссенции. Самая краткая форма — *он алты данг* — впервые представлена на типах, датированных 731/1330–31 г. После них, во второй половине 30-х – начале 40-х годов, чеканились монеты с сообщением «Высочайшее повеление», но указание соотношения отсутствовало. Снова оно появилось уже в легенде ИТ в 743 г.х.²¹ Термин *пул* проник в денежную номенклатуру Улуса Джучидов из фарси, то есть из денежного дела Ирана. Этимология его не выяснена, но известно, что он использовался для обозначения денег вообще [Гончаров 2007]. Поскольку в Золотой Орде денежные знаки из серебра имели другие наименования (*акче, динар, дирхем, ярмак* и другие), то *пул* распространилось на монеты из медных сплавов. В других государствах для таких монет использовались иные термины, например, *фулус* и *мангыр*. Так как к началу чеканки типа с двуглавой птицей золотоордынские медные монеты назывались пулами уже не менее тридцати лет, то помещение этого термина в легенде было необязательным и зависело от других факторов, — например, от диаметра штемпеля, который рассчитывался от предполагаемого диаметра монет данного типа и количества слов в легенде. Именно поэтому на нашей монете, точнее, в её типе, курсовое указание дано в сокращённой форме «шестнадцать [=] данг». В таком виде оно всё равно было понятно грамотной части населения государства.

¹⁹ Так же, как и на нашем пуле, числительные в курсовой информации были приведены тюркские, а названия номиналов — заимствованные в тюрки из персидского.

²⁰ Пулы последних трёх годов имеют и указание места чеканки — *Сарай* и *Сарай ал-Махруса*.

²¹ Указание соотношения серебряных и медных монет позже ещё несколько раз появлялось в легендах пулов 1360–1390-х гг.

Поскольку в легенде ИТ упомянут данг, то необходимо рассказать об этой денежной единице. На рис. 4 приведено несколько образцов дангов Сарая ал-Джадида, выпущенных в 1340-х гг., когда чеканились и обращались пулы рассматриваемого типа.

Тип 4.1 (и вариант его — 4.2) является самым представительным, «парадным» как по содержанию легенды, так и по оформлению среди серебряных монет хана Джанибека. В центре Л.с. помещено имя хана, но сначала читается круговая легенда. В общем она гласит: «Отчеканен в дни правления правосудного Джалал ад-дунйа ва-д-дина Махмуда Султана / Джанибек хана». На О.с. в центре написано «чекан Сарая», но продолжение легенды содержится во внешних картушах. Целиком она komponуется так: «Чекан Сарая / ал-Джадида / семьсот / сорок / два». Одна монета приведена Х.М. Френом [Френ 1832: 12, № 87], две разновидности этого типа²² опубликованы в каталоге Восточного мюнцкабинета г. Йены [Sylloge 2005: 50, № 295–297]²³.

Второй тип 742 г.х., выпуск которого продолжился и в 743 году, изображён на рис. 4.3. В круговой легенде слова «отчеканен в дни правления» заменены титулом *хакан*.²⁴ На О.с. название монетного двора и дата расположены построчно, но по сторонам их написано «в году семьсот», о чём я уже упоминал выше²⁵ [Френ 1832: 10, № 72; Sylloge 2005: 50, 52, № 298–304].

²² На второй дата «год два / 742», что указывалось выше, в разделе, посвящённом датам.

²³ Конечно же, есть и другие публикации дангов этого и других упомянутых здесь типов, но в указанных изданиях даны наиболее полные их описания.

²⁴ Поскольку на ИТ отсутствуют титулы и имя хана, подробно на них я останавливаться не буду.

²⁵ В своей статье 2005 г. я неправильно прочитал слово «семьсот» как *хани*, связав дату на этом данге с летосчислением, принятым у Ильханов [Гончаров 2005]. Здесь исправляю свою ошибку.

Тип рис. 4.4 выпускался в 743–745 гг.х. Он имеет совершенно отличное от предыдущих оформление: на аверсе отсутствует центральный круглый «медальон» с именем, легенды даны построчно. Но главным отличием является имя Джанибека, написанное уйгуро-монгольским письмом. Название места чеканки приведено с артиклем, т.е. *ас-Сарай ал-Джадида* (ср. с пулом на рис. 3.2) [Френ 1832: 11, № 73; Sylloge 2005: 52, 54, № 341–359].

Данги 4.5 и 4.6, датированные 746 г.х., представляют два из нескольких типов, выпускавшихся в многолетний период эмиссии ИТ. Пристальное внимание к типам дангов 742 и 743 гг.х. проявлено потому, что они чеканены на том же монетном дворе, что и пулы 743 г.х. (включая ИТ), только первые предшествовали им, а вторые выпускались в тот же год и позже. То есть, это именно те данги, которые упомянуты в заключительной части легенды ИТ. Очевидно, что выпуск серебряных монет Сарая ал-Джадида начался на год раньше, чем выпуск медных. Общее оформление этих дангов, как и легенды и использованная письменность (уйгуро-монгольская) — явно претенциозные, демонстрирующие выдающийся статус этих монет. С подобным явлением мы уже встречались выше, на пулах 2.1 и (в меньшей мере) 2.2.

Денежная система в Улусе Джучидов была основана на выпуске и обращении монет из двух металлов — серебра и меди. Статус первых был очень высоким, тогда как у вторых он колебался, в связи с чем на пулах и появлялись легенды с указанием соотношения или напоминанием-*аренгой*, чем именно такое соотношение узаконено. Вес дангов соблюдался более или менее строго, в 1340-х гг. он составлял 1,55 г. [Пономарёв 2011: 326]. Его изменение (чаще понижение) приравнялось к монетной реформе, тогда как у пулов он мог сильно колебаться даже в рамках эмиссии одного типа, выходя за пределы ремедиума²⁶. Вы уже обратили внимание на странность соотношения: шестнадцать пулов приравни-

²⁶ Подражания и подделки, как было указано выше, в статье не рассматриваются.

вались к одному дангу. Изучение его появления потребовало бы отдельной статьи, т.к. связано, на мой взгляд, с шестидесятеричной системой, зародившейся на древнем Ближнем Востоке. Здесь же я только укажу, что 16 есть треть от 48. Указание «сорок восемь — один ярмак» есть на пулах Крыма, чеканенных в XIII в. В свою очередь, 48 — это четыре раза по 12, а $60 = 5 \times 12$. 16 также делится без остатка на 4. Далее углубляться в математику пересчёта денежных единиц я не буду, отмечу только, что ко времени начала чеканки пулов с рассматриваемым соотношением шестидесятеричная система уже применялась в денежном деле Улуса Джучидов, хотя, вероятно, и в опосредованной форме²⁷.

Наличие в легенде пулов указания на соотношение их с серебряной монетой, столь упорно повторяемое в 710–740-х годах хиджры и время от времени появлявшееся позже, приводит к ещё одному логическому выводу: монеты принимались не на вес, а на счёт, иначе в таком указании не было бы смысла. Кроме сообщения об этом в монетных легендах, нам известно прямое указание Ф. Пеголотти, неоднократно цитированное в нумизматической литературе, о том, что в Тана²⁸, кроме *аспров*, обращаются и медные *фоллери*, 16 которых считаются за один аспр. Своё руководство для торговцев автор составил на рубеже 1330–1340-х годов; термином *аспр* он называл обращавшиеся в городе золотоордынские серебряные монеты, то есть вполне конкретные деньги-

²⁷ А.Л. Пономарёв в своей фундаментальной книге пишет о двенадцатеричной системе [Пономарёв 2011: 41], что в общем согласуется с моим предположением, хотя это может быть и ложное, случайное совпадение. Тем не менее [там же: 344] автор приходит к заключению: «Появление данга, весившего половину дирхема, и указание на то, что сум (золотоордынский серебряный слиток. — Е.Г.) стоит 120 золотоордынских монет, прямо говорит о том, что стандартом веса для слитка-сума была крайне разумная величина — 60 весовых дирхемов».

²⁸ Тана — венецианская колония на территории золотоордынского г. Азака (совр. Азов в дельте р. Дон).

монеты, а не абстрактные счётные единицы²⁹. О материальности аспров есть множество сведений в книге [Пономарёв 2011] — в частности, на с. 345. Таким образом, для 1330-х годов мы имеем два независимых указания — в монетных легендах и книге экономического назначения, что 16 медных монет составляли один данг или аспр, что позволяет считать оба последних термина разными названиями ходячей золотоордынской серебряной монеты.

Почему же такому, казалось бы, очевидному и простому факту — пересчёт одних конкретных, материальных денежных единиц в другие, столь же конкретные и материальные — приходится уделять так много внимания?

Во второй половине XX в. два наиболее крупных исследователей в области джучидской нумизматики Г.А. Фёдоров-Давыдов и его ученик А.Г. Мухамадиев, занимаясь реконструкцией денежной системы Золотой Орды и изучая связанные с ней экономические явления, пришли к выводу, что под термином *даник* скрывается счётно-весовая единица, что в легенде «шестнадцать [=] данг» указана именно она, а не обращавшаяся в Улусе Джучидов серебряная монета³⁰. По их выводам, два абстрактных счётных даника составляли один дирхем (именно так они называли золотоордынские серебряные монеты XIV в.), то есть 32 пула = дирхем. Сообщение

²⁹ Поскольку сообщение Ф. Пеголотти имеет самое непосредственное отношение к обращению пулов в Золотой Орде, то нелишне будет процитировать его ещё раз: «E spendesi alla Tana una moneta ch'è tutta di rame senza argento che s'appella folleri, che li 16 folleri si contano per uno aspro; e i detti folleri non si dànno nè si spendono in pagamento di mercatantia ma solamente in erbe e cose minute e bisognevoli per la terra» [Pegolotti 1936: 25].

³⁰ Расчёты и исследование Г.А. Фёдорова-Давыдова в конспективной форме изложены по материалам его прежних работ в посмертно вышедшей книге [Фёдоров-Давыдов 2003: 33, 34]. Изучение этого вопроса А.Г. Мухамадиевым в развёрнутом виде см.: [Мухамадиев 2005: 135–138].

Ф. Пеголотти было хорошо известно обоим исследователям, более того, именно Г.А. Фёдоров-Давыдов открыл его для русскоязычных читателей, не владеющих итальянским языком, но и в нём нумизматы уравнивали аспр со счётным даником. Такое уравнивание противоречит информации, приведённой средневековым торговцем для Таны и других регионов Черноморья, где обращались аспры-монеты, а не средства пересчёта. Не углубляясь в денежную систему Золотой Орды XIII в. (точнее сказать, это были разные региональные системы), когда даник/данг³¹ мог существовать в виде монеты и иметь такое название (?), приходится констатировать, что для большей части XIV века термин *данг* применялся к находившемуся в обращении серебряным монетам вне зависимости от их веса. Трудно, практически невозможно предположить, что соотношение пулов было указано на них для условной счётной единицы, а не для материально воплощённой серебряной монеты, составлявшей основу денежного обращения государства. Именно о такой конкретности, а не о какой-либо условности напоминала *аренга* «Ярлык высочайший»: странно было бы считать, что в документе, призванном регулировать денежное обращение внутри Улуса Джучидов, было введено усложняющее, чисто пересчётное понятие. Вывод о том, что джучидская монета в XIV веке называлась именно *данг*, можно сделать и в ходе анализа названий монет в русских княжествах. В том столетии золотоордынские монеты в очень большом количестве попадали в русские земли (преимущественно в южные, пограничные с территориями непосредственно Золотой Орды), на объёме их массы и начала складываться русская денежная (монетная) система. И попадали они туда под своими названиями — теми, которые были официально признаны за ними в Золотой Орде, то есть *данг/денг* и *пул*. В договорной грамоте 1381

³¹ О единстве значения обоих форм я писал выше, в разделе, посвящённом словам легенды ИТ и языкам, из которых они заимствованы.

между московскими и рязанским князьями читаем: «А пошлины съ семьи шесть денег... А мыта с воза по дензе...». [Кучкин 2003: 344, 345]. Это самое раннее упоминание *данга/денги* в русском письменном памятнике. Пошлина взималась явно не в пересчётных единицах, а в реальных серебряных монетах. Чуть подробнее о заимствовании названий номиналов основных денежных единиц я написал в статье [Гончаров 2007].

Оборотная сторона: двуглавая птица

Поскольку предыстория и история двуглавой птицы на золотоордынских пулах уже реконструированы мною в недавно вышедших статьях, то здесь позволю себе ограничиться их кратким изложением. Х.М. Френ, первым описавший ИТ, определил фигуру на обороте как похожую на двуглавого орла³². Последующие поколения нумизматов использовали это определение уже безоговорочно³³. Так же идентифицировалась и двуглавая птица на монетах XII–XIV веков, находимых в Малой Азии и на Ближнем Востоке. Однако, по моему убеждению, на всех этих восточных монетах³⁴ изображён Двуглавый петух.

Впервые этот символ появился на медных дирхемах династии Зенгидов Синджара³⁵ в 1180-х гг. [Whelan 2006: 272–286;

³² Его описания приведены выше, в начале историографического раздела.

³³ Пожалуй, только J. Estelle Whelan сомневалась в такой интерпретации данной фигуры, поскольку в своём исследовании она называла её *double-headed bird* ‘двуглавая птица’).

³⁴ Особо подчеркну, что повествование ведётся именно о восточных, мусульманских монетах. Изображения двуглавого орла на денежных знаках европейских стран, Византийской империи и Московского царства с ними никак не связаны.

³⁵ Город и историческая область на северо-западе современного Ирака.

Гончаров 2017: 103–105]³⁶; позднее он помещается на монетах разных правителей Восточной Анатолии, а после монгольского завоевания проникает на фельсы Ильханов, чеканенные в разных городах, находившихся преимущественно в западной части их государства. В конце XIII в. мы находим изображение Двуглавого петуха на фельсах (*мангырах*) Сельджуков Рума. Приблизительно тогда же петух «перелетает» через Чёрное море: его фигура украшает недатированные пулы Сакчи и Крыма. В первой половине XIV в. двуглавый петух периодически появляется на мангырах турецких бейликов, находившихся в политической зависимости от иранских Чигизидов и поэтому нередко помещавших на своих монетах имена султанов-Ильханов. В 743 г. он в стилизованном, но узнаваемом виде появляется на пулах Сарая ал-Джадида и Крыма, а в 766 г.х. — и на пулах Гюлистана (Царёвское городище в Волгоградской обл.) [Гончаров, 2015]. Больше на нумизматических памятниках Золотой Орды двуглавый петух не встречается. Выше мною уже отмечалось иконографическое сходство его изображения на малоазийских и золотоордынских медных монетах.

У меня нет сомнения в том, что двуглавый петух как некая идея и символ был заимствован денежными мастерами Золотой Орды с малоазийских мангыров ильханского чекана. Но что это была за идея? Из нескольких возможных предположений представляется наиболее правдоподобным, что двуглавый петух символизировал собой главное небесное светило — Солнце, господство которого распространялось и на землю, и на воды, и на всех их обитателей, и служил своеобразной абсолютной мировоззренческой доминантой.

³⁶ Кроме небольшого раздела в указанной статье, на сайте Academia.edu выложены тезисы моего доклада с обоснованием новой интерпретации изображений двуглавой птицы на медных дирхемах из Северной Месопотамии [Гончаров 2016; Goncharov 2016]. Доклад был сделан на II Международной конференции по восточной нумизматике (ICON-2), проходившей в Гос. Эрмитаже в сентябре 2016 г. По материалам доклада готовится статья.

История вокруг монеты

Выше мною неоднократно использовалось определение «джучидский». Происходит оно от названия правившей в Золотой Орде династии Джучидов и одного из названий этого государства — Улус Джучидов³⁷. Джучи, от имени которого происходят эти названия, был одним из сыновей Чингис-хана, получившим во владение земли западнее владений своего отца. Сыновья Джучи стали основателями нескольких правящих династий, из которых нас интересуют Батуиды, поскольку хан Джанибек, при котором отчеканены пулы ИТ (и ряд других из рассмотренных выше монет), принадлежал к роду Бату, одного из сыновей Джучи.

Джанибек был одним из сыновей хана Узбека. В 1340-х годах, в первой половине его правления, наиболее освещённые в источниках события его правления происходили в западной части Золотой Орды. Это дипломатические и конфликтные (вплоть до войны) отношения с итальянскими колониями Таной и Кафой, корректировка в более мягкую сторону (в сравнении с временами Узбека) политики с русскими княжествами. Последнее, по мнению ряда исследователей, было вызвано необходимостью противодействия набиравшему силу Великому Княжеству Литовскому. Подробные обстоятельные статьи о правлении хана Джанибека есть в книгах [Шпулер 2016: 124–133; Почекаев 2010: 128–139]. Самым же значимым событием 1340-х годов стала пандемия чумы, «Чёрной смерти», распространение которой, как и связанные с ней события, серьёзно повлияло на ход мировой

³⁷ В исторической литературе это государство часто называется Улусом Джучи. Это неправильно. Улус Джучи обозначает территорию, переданную Чингис-ханом под управление самому Джучи. Она была значительно меньше той, которой управляли его потомки, и находилась значительно восточнее, чем Золотая Орда с центром в Нижнем Поволжье. Поэтому государство, где правили ханы из династий, основанных сыновьями Джучи, исторически правильнее называть 'Улус Джучидов'.

истории. На русские земли, в Европу и страны Ближнего Востока чума проникла из Улуса Джучидов. История пандемии описана в целом ряде монографий и статей, сведения же о ней касательно Золотой Орды компактно собраны в статье [Schamiloglu 1993].

В контексте моего нумизматического исследования важно другое событие: оно редко попадало в поле зрения историков, но больше интересовало археологов и нумизматов, изучавших золотоордынские памятники. Речь идёт о переносе «столицы»³⁸ Золотой Орды в новый город, получивший название *Сарай ал-Джадида*, букв. 'Новый дворец'. Остатками его является Селитренное городище (Астраханская обл.) [Рудаков 2000]³⁹. К настоящему времени известно только два упоминания этого города в письменных источниках. Как *Sara*⁴⁰ *Novo* он фигурирует около 1338 г. в одном юридическом документе, созданном в Венеции [Волков 2005: 229].

³⁸ В кавычки это слово взято потому, что в силу кочевого менталитета чингизидов ханы проживали в кочевой ставке — Орде, соответственно, столица была там, где находилась Орда. Крупные же города были административными, экономическими, ремесленными центрами регионов Золотой Орды. В их числе и Сарай ал-Джадида, главный город Сарайского (Дворцового) улуса.

³⁹ В первом десятилетии текущего века разразилась настоящая исследовательская «война» по поводу локализации городов Сарай, Новый Сарай и Гюлистан, в которой принял участие и я. Пересказ той активной и интересной дискуссии выходит далеко за рамки моего нумизматического исследования. Наиболее полной и значимой работой по проблеме исторических названий Селитренного и Царевского городищ является указанная статья В.Г. Рудакова.

⁴⁰ Одна из форм слова *сарай* в персидском языке (см. выше). В том же тексте она использована и для обозначения Старого Сарая — *Sara Veio* (sic!). Примечательно, что форма *Sara* зафиксирована в документе, написанном по показаниям венецианца, бывавшего и в Старом, и в Новом Сараях, и определённо знавшего (слышавшего), как называют свои города местные жители.

Другое упоминание, гораздо более известное в историографии, содержится в сообщении о смерти хана Узбека в месяце *шаввале* 742 г.х. (10 марта – 7 апреля 1342 г.) в Сарая ал-Джадида, приведённом в биографии египетского султана ал-Малика ан-Насира Мухаммада [Тизенгаузен 2003: 118]. Из этих заметок мы можем сделать вывод, что к концу 1330-х гг., ещё при хане Узбеке, Новый Сарай уже существовал, но они не дают нам возможности утверждать, что в него была перенесена «столица» Золотой Орды.

Больше материалов для такого вывода (собственно, на них он и был сделан) предоставляют данные нумизматики. С 742 г.х., первого года правления Джанибека, в Сарая ал-Джадида начинается чеканка дангов с указанием этого города. Монеты имеют новое оформление, необычную по содержанию легенду, каллиграфически выполненную красивым почерком, в центральном «медальоне» помещено имя нового хана (рис. 4.1–4.4). Тип дангов 4.1 и 4.2 иногда называют «коронационным» или «парадным». По-видимому, он таковым и являлся, только событий было два: восшествие на престол нового хана и перенос столицы Дворцового (Сарайского) улуса в недавно построенный город. В 743 г.х. в нём начинается выпуск пулов, которые также имеют новое, необычное оформление, в том числе фигуру Двуглавого петуха на О.с. — символ, не только редкий в джучидской нумизматике⁴¹, но и не появлявшийся более 40 лет. На аверсе этих пулов, в легенде которых отсутствовали титул и имя правителя, в центре, под арочным картушем, увеличенным шрифтом вписано определение города — *Сарай Новый*. В том же 743 г.х. изменяется тип дангов, чекан которого продолжается в течение трёх лет. Также изменяется, упрощается тип пулов: исчезает арочный картуш, легенда распределяется

⁴¹ В отличие от других птиц, *Гюнеш Арслана* (более известного как «лев и солнце») или бессюжетных типов с легендами на обеих сторонах.

построчно, остаётся только дата, но потом⁴² и она уступает место указанию соотношения серебряного и медного номиналов — *он алты данг*, который мы и видим на монетах ИТ.

Список литературы

Абзалов 2008 — Абзалов Л.Ф. Тюркский язык в официальном делопроизводстве Улуса Джучи в XIII столетии // Учёные записки Казанского Государственного университета. Том 150, кн. 8. Казань, 2008. С. 176–182.

Баранов 1962 — Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М., 1962.

Волков 2005 — Окончательное решение вопроса о Старом и Новом Сараях и блеск новаторов // Нижневолжский археологический сборник. Вып. 7. Волгоград, 2005. С. 323–333.

Гафаров 1914 — Гафаров М.А. Персидско-русский словарь. Т. I. М., 1914.

Гончаров 2005 — Гончаров Е.Ю. Денги 741 г.х. и начало правления хана Джанибека // Нумизматика, 2005. № 7. С. 23–26.

Гончаров 2007 — Гончаров Е.Ю. Персидский отблеск на русских монетах // «Ирано-Славика». 2007. № 1–2 (14). С. 28–30.

Гончаров 2015 — Гончаров Е.Ю. Двуглавый орёл на монетах Золотой Орды и Малой Азии. Вторая половина XIII – XIV вв. // Нумизматика Золотой Орды. № 5. Казань, 2015. С. 5–15. — *Доступно также в Интернете*; URL: <<https://www.academia.edu/20172274/>>

Гончаров 2017 — Гончаров Е.Ю. Лица и образы мусульманских монет (Ближний Восток, XII–XIII вв.) // «Нумизматика». М.: Нумизматическая литература, 2017. № 2 (42). С. 82–109. — *Доступно также в Интернете*; URL: <<https://www.academia.edu/35362597/>>

⁴² Выше уже отмечалось, что, судя по редкости пулов типа (рис. 3.2), эмиссия их была кратковременной: вероятно, замена даты на курсовую легенду произошла в том же 743/1342–43 г.

- Гончаров, Якимов 2013** — Гончаров Е.Ю., Якимов М.М. Арабские деньги норманнских королей // «Нумизматика». 2013. № 1 (33). С. 32–45. — *Доступно также в Интернете*; URL: <<https://www.academia.edu/8662598/>>
- Клоков, Лебедев 2010** — Клоков В.Б., Лебедев В.П. Нумизматическое наследие Царевского городища на Ахтубе/ Степи Евразии в эпоху Средневековья Том 8. Золотоордынское время. Донецк, 2010. С. 437–506.
- Кобеко 1889** — Кобеко Д.Ф. К вопросу о местоположении города Сарая, столицы Золотой Орды // ЗВО РАО. Т. 4. Вып. 3–4. СПб, 1889.
- Кучкин 2003** — Кучкин В.А. Договорные грамоты московских князей XIV века // Внешнеполитические договоры. М., 2003.
- Лебедев 2003** — Лебедев В.В. Арабская грамматика. Базовый курс на русском и арабском языках. М., 2003.
- Лебедев, Ситник 2013** — Лебедев В.П., Ситник В.Г. Заключительная точка в датировке редкого крымского пула Джанибека и его массового аналога // Восточная нумизматика в Украине. Улус Джучи, Крымское ханство и сопредельные государства в XIII–XVIII вв. Часть III. Сборник публикаций. Киев, 2013. С. 6–7.
- Мухамадиев 2005** — Мухамадиев А. Древние монеты Казани. Казань, 2005.
- Петров, Кравцов, Гумаюнов 2018** — Петров П.Н., Кравцов К.В., Гумаюнов С.В. Монеты Сарая первой половины 660-х гг.х./1260-х гг. // Золотоордынское обозрение. 2018. Т. 6, № 1. С. 145–158.
- Пономарёв 2011** — Пономарёв А.Л. Эволюция денежных систем Причерноморья и Балкан в XIII–XV вв. М.: изд. МГУ, 2011.
- Почекаев 2010** — Почекаев Р.Ю. Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб, 2010.
- Рудаков 2000** — Рудаков В.Г. К вопросу о двух столицах в Золотой Орде и местоположении г. Гюлистана // Научное наследие А.П. Смирнова и современные проблемы археологии Волго-Камья. М., 2000. С. 305–323.

- Тизенгаузен 2003** — Золотая Орда в источниках. Том первый. Арабские и персидские сочинения. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, в переводах *В.Г. Тизенгаузена* / Сост., ввводн. статья и комм. Р.П. Храпачевского. М., 2003.
- Фасмер 1987** — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987.
- Фёдоров-Давыдов 2003** — *Фёдоров-Давыдов Г.А.* Денежное дело Золотой Орды. М., 2003.
- Френ 1832** — *Френ Х.М.* Монеты ханов Улуса Джучиева или Золотой Орды с монетами разных иных мухаммеданских династий в прибавлении. СПб., 1832.
- Хромов 2004** — *Хромов К.К.* Новый именной пул из Крыма середины XIV века. О датировке анонимного крымского пула с изображением стилизованного двуглавого орла // Восточная нумизматика в Украине. Сборник публикаций. Часть I. Монеты Джучидов XIII–XV вв. Киев, 2004. С. 15–33.
- Шпулер 2016** — *Шпулер Б.* Золотая Орда. Монголы в России. 1223–1502 гг. Казань, 2016.
- Янина 1954** — *Янина С.А.* Джучидские монеты из раскопок и сборов Куйбышевской экспедиции в Болгарах в 1946–1952 гг. // Материалы и исследования по археологии СССР. Т. 42. М., 1954. С. 424–457.
- Янина 1958** — *Янина С.А.* Джучидские монеты из раскопок и сборов Куйбышевской экспедиции в Болгарах в 1953–1954 гг. // Материалы и исследования по археологии СССР. Т. 61. М., 1958. С. 392–423.
- Diler 2006** — *Diler Ömer.* Ilkhans. Coinage of the Persian Mongols. İstanbul, 2006.
- Fraehnii 1826** — *Fraehnii C.M.* Recensio numorum muhammedanorum Academiae Imp. Scient. Petropolitanae. Petropoli, 1826.
- Heidemann 2010** — *Heidemann Stefan.* Calligraphy on Islamic Coins / The Aura of Alif: The Art of Writing in Islam / Jürgen Wasim Frembgen (ed.). Munich et al.: Prestel, 2010. P. 161–171.

Mo'in 1996 — An Intermediate Persian Dictionary / By Dr. *Mohammad Mo'in*. Vol. 2. Tehran, 1996.

Pegolotti 1936 — *Pegolotti Francesco B. Balducci*. La pratica della mercatura / Ed. by Allan Evans. Cambridge, 1936.

Schamiloglu 1993 — *Schamiloglu Uli*. Preliminary remarks on the role of disease in the history of the Golden Horde // Central Asian Survey. 1993, 12 (4). P. 447–457.

Sylloge 2005 — Sylloge der Münzen des Kaukasus und Osteuropas im Orientalischen Münzkabinett Jena / Bearbeitet von *Tobias Mayer*. Mit Beiträgen von *Stefan Heidemann* und *Gert Rispling*. Wiesbaden, 2005.

Whelan 2006 — *Whelan Estelle J.* The Public Figure: Political Iconography in Medieval Mesopotamia. London: "Melisende", 2006.

Электронные ресурсы

Гончаров 2016 — *Гончаров Е.Ю.* Под маской двуглавого орла. [Тезисы доклада на 2-й Международной конференции по восточной нумизматике «ICON 2», 26–29 сентября 2016 г.]. — URL: <<https://www.academia.edu/29036698/>>

EI — Calligraphy: Nask // Encyclopædia Iranica (online version). — URL: <<http://www.iranicaonline.org/articles/calligraphy>> (дата обращения — 31.08.2018).

Goncharov 2016 — *Goncharov E.Yu.* In the Guise of the Double Eagle. [Abstract of a paper submitted to the International Conference ICON-2, State Hermitage, St. Petersburg, Sept. 26–29, 2016]. — URL: <<https://www.academia.edu/29036866/>>

O'Connor, Robertson 2001 — *O'Connor J.J., Robertson E.F.* The Arabic Numeral System. — URL: <http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/HistTopics/Arabic_numerals.html> (дата обращения — 31.08.2018).

Сокращения

ЗВО РАО — Записки Восточного Отделения Российского Археологического Общества. Новая серия. СПб.

ИТ — исследуемый тип [монеты].

Л.с. — лицевая сторона, аверс.

О.с. — оборотная сторона, реверс.

ТАССР — Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика.

EI — Encyclopædia Iranica (online version).

Повествования о вьетнамских духах-хранителях общин (*тхантыть*) как исторический источник: проблемы интерпретации*

Е.В. Гордиенко

Повествования о духах-хранителях общин, или *тхантыть* (thần tích 神蹟; далее — ТТ) — это самобытный вьетнамский жанр храмовых произведений, сложившийся в Дайвьете в XV–XVII вв. в виде преданий о духах как исторических, так и вымышленных персонажей, ставших после смерти покровителями той или иной общины, деревни¹. ТТ обнаруживаются повсеместно в ареале традиционного расселения вьетов как неотъемлемая часть общинного культа, утверждавшегося в общегосударственных масштабах начиная со второй половины XV в.²

Системное изучение ТТ при должной критике текста, учитывающей его жанровые особенности — наличие сюжетной канвы и стандартных для житийной литературы мотивов, религиозно-мистических элементов повествования, витиеватость стиля при всей лаконичности *вэньяня* (классического китайского языка), — позволяет решить задачу расширения

* Автор благодарит М.Ю. Ульянова за содействие в написании данной статьи.

¹ О духах-покровителях общин, или *тхань хоанг* (thành hoàng, 城隍) см.: [Новакова 2012: 88–89, 283–284; Кнорозова 2000: 18; Никитин 1996: 31].

² Мы связываем унификацию общинного культа именно с появлением ТТ (первые ТТ, согласно каталогам Института Ханнома СРВ, появились в 3-й четв. XV в.). О.В. Новакова (со ссылкой на историко-географическую императорскую энциклопедию XIX в. *Дайнам нят тхонг ти*) относит унификацию культа духа-покровителя общины к концу XIII – началу XIV вв. [Новакова 2012: 85].

круга исторических источников для вьетнамоведческих исследований³.

Наиболее интересным представляется изучение ТТ исторических персонажей. К настоящему времени нами были переведены и исследованы 19 различных ТТ о герое начала XIII в. — военачальнике Доан Тхыонге (Đoàn Thượng 段尚), боровшемся с представителями рода Чан за восстановление власти свергнутой ими династии Поздние Ли (1010–1225). Эти памятники содержат многочисленные подробности, дополняющие сообщения произведений официального историописания — «Краткой истории Вьета» (далее ВШЛ) и «Полного собрания исторических записок Дайвьета» (далее ДВШКТТ). Рассмотрим их содержание и продемонстрируем, какую новую информацию можно из них извлечь.

Основным источником из рассматриваемых нами ТТ о Доан Тхыонге является ТТ из провинции Хадонг (ныне район Ханоя), написанный на вэньяне. Это рукопись, хранящаяся в Институте Ханнома СРВ. Текст ТТ не датирован, но, вероятнее всего, он был переписан с хранившегося в общине экземпляра в 1938 г. (по распоряжению колониальной администрации, как и многие другие ТТ).

Данный ТТ состоит из трёх преданий о Доан Тхыонге на вэньяне (далее ТТ-А, ТТ-В и ТТ-С).

— ТТ-А — Повествование о духе для поклонения в общине Никхе (慈溪社奉事神蹟) — самый подробный (1580 иероглифов) и информативный из рассматриваемых нами ТТ о Доан Тхыонге [ТТ 1938: 451–460];

— ТТ-В — Повествование о духе Донгхай-дайвыонга (東海大王事蹟) — краткий пересказ другой версии ТТ о Доан Тхыонге (181 иероглиф) [ТТ 1938: 450–451];

³ Отметим, что ТТ ранее не исследовались отечественными востоковедами. Вьетнамские историки занимаются переводом ТТ на современный вьетнамский язык [Nguyễn Lê Phương Hoài 2013]. Вьетнамо-американский историк Та Ти Дай Чыонг посвятил главу одной из своих книг ТТ о духе Фудонга, однако книга не содержит критического перевода ТТ [Tạ Chí Đại Trường 2009].

— ТТ-С — пересказ предания о Доан Тхыонге (394 иероглифа), изложенного в «Собрании записей о потусторонних силах Вьетского царства» (сборник преданий о духах XIV в.) [ТТ 1938: 448–450]⁴.

Кроме того, нами были исследованы ТТ о Доан Тхыонге на вьетнамском языке, опубликованные Академией общественных наук СРВ в книге «Повествование и указы о духах провинции Ханам» [ТТ Ханам 2004]:

— ТТ-1, ТТ-2 и далее до ТТ-14 (см. библиографию) — более краткие повествования о Доан Тхыонге (объемом от 490 до 3227 знаков с пробелами);

— ТТ-15 — весьма подробное ТТ о Доан Ване — сыне Доан Тхыонга (8811 знаков с пробелами).

Прежде чем говорить об историческом содержании ТТ о Доан Тхыонге, опишем его биографию согласно летописям ВШЛ и ДВШКТТ.

Полководец Доан Тхыонг был сановником при дворе Ли Као-тонга (правил в 1176-1210 гг.) и Ли Хюэ-тонга (родился в 1194 г., правил в 1210–1225 гг.). В первую четверть XIII в. страна была погружена в непрерывные гражданские войны, закончившиеся сменой династии на престоле и воцарением рода Чан⁵.

⁴ Это предание также изложено в сочинении «Записки о том, как тутовые посадки превращаются в синее море» авторов конца XVIII – начала XIX вв. Фам Динь Хо и Нгуен Ана [Мифы 2000: 134–135].

⁵ В соответствии с типологией кризисов, предложенной В.В. Башкеевым и М.Ю. Ульяновым, в Дайвьете в начале XIII в. династический кризис Поздних Ли, возникший из-за кризиса наследования, перерос в т.н. структурный кризис, затрагивающий фундаментальные сферы общественной жизни и хозяйственных отношений и вовлекающий в события большие массы людей из различных слоев общества, т.е. в гражданскую войну [Башкеев, Ульянов 2014]. В историографии этот период назван «кризисом Поздних Ли» [Деопик 1994: 123], а также «феодалной междоусобицей, борьбой за императорский престол» [ВШЛ 1980: 67].

Из летописей мы знаем, что Доан Тхыонг — уроженец округа Хонгтяу, находящегося на юге провинции Хайзыонг на одном из притоков р. Красной (ныне уезд Зялок провинции Хайзыонг в 80 км от Ханоя). Жители Хонгтяу (洪州人), или «люди из Хонг» [Деопик 1994: 123], неоднократно участвовали в боевых действиях, оказывая активное воздействие на ситуацию в столице.

Согласно ВШЛ, в 1207 г. Доан Тхыонг возглавил выступление людей Хонг против императора. Благодаря откуп, ему удалось избежать наказания. Уже с 1211 г. на страницах ВШЛ снова появляются люди Хонг во главе с Доан Тхыонгом и другими военачальниками, участвующие в постоянных войнах то как повстанцы, то как правительственные карательные отряды. В 1214 г. войска людей Хонг во главе с Доан Тхыонгом и другими представителями клана Доан, сразились с войсками рода Чан, проиграв это сражение. В 1218 г. «Доан Тхыонг, человек Хонг, вместе с войском сдался» императору, за что был пожалован титулом (это последнее упоминание о Доан Тхыонге во ВШЛ) [ВШЛ 1980: 208–227].

На страницах летописи ДВШКТТ, более лаконично повествующих о последних десятилетиях правления династии Ли, о Доан Тхыонге впервые сообщается в 1212 г. в связи с возглавляемым им восстанием в его родных землях в провинции Хайзыонг (а не в 1214 г., как во ВШЛ) [ДВШКТТ 2012: 252, 259]. Затем, в 1226 г., регент возведенного на престол императора Чан Тху До повел войска на Доан Тхыонга с требованием присяги, однако Доан Тхыонг отказался от сдачи властям, а также от предложенных титулов и привилегий (согласно ВШЛ, он согласился в 1218 г.). Через два года, в 1228 г., Доан Тхыонг был убит полководцем Нгуен Ноном [ДВШКТТ 2010: 116–117, ксилографы 1b, 5a].

Далее обратимся к историческому содержанию ТТ о Доан Тхыонге.

В летописях не освещены вопросы происхождения вышних сановников, в том числе и Доан Тхыонга, тогда как эта

информация могла бы объяснить взаимоотношения кланов при дворе, обстоятельства политической борьбы в высших эшелонах власти и борьбы за престол.

Согласно ТТ, Доан Тхыонг происходил из зажиточной семьи провинции Хайзыонг [ТТ-15], с аристократическими корнями [ТТ-6, 8]; мать героя происходила из рода Нгуен [ТТ-1, 3, 12], т.е. из правящего рода Ли [ТТ-4]⁶. Этот факт объясняет то, что даже после смерти родителей Доан Тхыонг был принят на придворную службу, а также то, что Доан Тхыонг до последнего сражался за восстановление власти династии Ли⁷.

Относительно даты рождения Доан Тхыонга ТТ расходятся: в большинстве из них указан 1181 г. [ТТ-А, 1, 3, 12], другие датировки даны в диапазоне от 1173 до 1196 г. (неточность объясняется тем, что в храмовой среде важнее даты праздников в течение года, чем годы жизни героя). Сопоставив источники, мы можем сузить границы этого диапазона. Как и в летописях, в ТТ-А, В, С, 1, 3, 6, 10 сказано, что у Доан Тхыонга была общая кормилица с будущим императором Ли Хюэ-тонгом, родившимся в 1194 г.⁸

⁶ После падения династии Ли в 1225 г. иероглиф Lý 李 был табуирован и заменен иероглифом Nguyễn 阮.

⁷ Во ВШЛ мы находим несколько военачальников из рода Доан, вероятно, земляков Доан Тхыонга, воевавших вместе с ним (Доан Ван Лой и др.). Судя по всему, Доан Тхыонг был видным представителем влиятельного как при дворе, так и в Хайзыонге клана.

⁸ По предположению А.Л. Федорина кормилицей наследника престола была мать Доан Тхыонга [ДВШКТТ 2012: 389, сн.231]. Та же версия указана в предании о Доан Тхыонге в «Собраниях записей о потусторонних силах Вьетского царства» (con của bà vú vua Lý Huệ Tông) [Ли Те Суен 2011: 130]. Однако, согласно ТТ, Доан Тхыонг уже после смерти родителей «выбрал кормилицу, [которая] когда-то вскормила его [самого]» (Ngài chọn người vú nuôi Ngài trước đây đem dâng lên), т.е. речь идет о ком-то ещё, но не о матери Доан Тхыонга [ТТ-6].

Доан Тхыонг был старшим сверстником наследника престола и должен был родиться, вероятно, не раньше 1184 г. Кроме того, придворную карьеру Доан Тхыонг начал делать при Ли Као-тонге, умершем в 1210 г., значит он должен был родиться не позднее 1190 г. Следовательно, Доан Тхыонг родился во второй половине 80-х гг. XII в., а на момент дворцового переворота ему было 34-39 лет.

Судя по всему, Доан Тхыонг получил классическое образование. Согласно ТТ-10, он знал учение Конфуция и Мэн-цзы, а также китайские классические военные трактаты, в частности, древний трактат о военном искусстве «Лю Дао», или «Шесть военных стратегий» (六韜)⁹. ТТ-15, посвященный Доан Вану, сообщает что Доан Тхыонг несколько лет обучался именно в той деревне, где хранится этот ТТ. Учитель Доан Тхыонга — известный деятель того времени из рода Чан — обладал «гражданскими и военными [талантами], умом и мужеством» (ngũ òi vãn vữ kiêm toàn)¹⁰. Он обучил Доан Тхыонга боевым искусствам и военной стратегии (兵家).

Единственный в своём роде ТТ-15 повествует и о семейной жизни Доан Тхыонга. Согласно ТТ, после женитьбы на дочери учителя Доан Тхыонг вернулся в родную провинцию Хайзыонг, там у него родился сын Доан Ван. Годы спустя жена Доан Тхыонга умерла. Вероятно, это случилось незадолго до 1225 г., поскольку, согласно ТТ, Доан Ван уже служил Ли Хюэ-тонгу и временно покинул дворец, чтобы похоронить мать в её родной деревне. Обращает на себя внимание тот факт, что жена Доан Тхыонга была похоронена не на родине своих

⁹ Китаист В.В. Малявин в своем труде «Китайская цивилизация» пишет: «В одном из военных трактатов древности, так называемых «Шести секретах» (Лю дао), отдельные аспекты военных действий соотносятся с «качеством духа» различных животных: планы полководца должны воплощать мудрость дракона, его атаки – свирепость тигра, действия войск в горах и лесах должны отличаться ловкостью леопарда, воины в бою должны быть преданы командиру, как псы» [Малявин 2000: 133].

¹⁰ Интересно, что в ТТ-8 так характеризуется сам Доан Тхыонг.

потомков из рода Ли в провинции Хайзыонг, а на родине своих предков из рода Чан в провинции Ханам. Сам факт её возвращения на родину отца (еще при жизни или посмертно) говорит о том, что между супругами возник серьезной конфликт, возможно, в рамках противостояния родов Ли и Чан.

После сдачи придворных экзаменов Доан Тхыонг был зачислен на придворную службу. ТТ приводят различные названия его должностей, обозначающих высшего сановника двора, состоящего в свите (侍從). Он «носил меч на поясе и, прибывая ко двору, поднимался во дворец неспешно» [ТТ-А], а «при прохождении [процессии с императорским] паланкином не был обязан спускаться [с лошади]» [ТТ-6]. Доан Тхыонг несомненно был приближен к Ли Као-тонгу и особенно к его сыну Ли Хюэ-тонгу, поскольку являлся его молочным братом. ТТ-6 характеризует Доан Тхыонга, как человека долга, имевшего большие заслуги перед правителями династии Ли (*ngườì trung nghĩa và có công lao to lớn*).

В 1210 г., по восшествии на престол Ли Хюэ-тонг передал Доан Тхыонгу в кормление земли в районе Шоннам в южной части дельты р. Красной [ТТ-10]. Это округ Ынгтхиен (*Ứng Thiên*, ныне Ханой) — родной округ жены Доан Тхыонга — и округ Линян (*Lý Nhân*, ныне провинция Ханам) [ТТ-15]. Вступив в должность, Доан Тхыонг «регулярно ездил по [этому] району, умиротворял население» [ТТ-10]. Кроме того, он отстроил дом в родной общине жены, на участке земли, где когда-то жил его учитель и тесть [ТТ-15].

Согласно различным ТТ (в частности, ТТ-А), до самого 1225 г. Доан Тхыонг служил династии Ли и лишь после узурпации трона Чанами покинул государственную службу. Доан Тхыонг, вернувшись в родные места в Хайзыонге и провозгласив себя независимым правителем, не подчинился новой власти — династии Чан (а не Ли, как сообщают летописи). Таким образом, мы наблюдаем смещение акцентов в повествовании: если в летописях, особенно во ВШЛ, события гражданской войны происходят до переворота 1225 г., ставшего кульминацией противостояния кланов, то в ТТ переворот становится отправной точкой конфликта.

Вероятно, чтобы подчеркнуть преданность Доан Тхыонга династии Ли, события 1212 г. (по ДВШКТТ) были попросту перенесены в ТТ на 1225 г. Об этом свидетельствует сходство соответствующих фрагментов в ДВШКТТ и ТТ-А. Очевидно, что ТТ-А скрыто цитирует летопись, но при этом происходит смена коннотаций в описании Доан Тхыонга. Согласно ДВШКТТ, Доан Тхыонг преступник, который не подчинился власти династии Чан и «стал своевольничать» (擅作威福) в родных местах, «собрал сообщников... и грабил добрый люд» (嘯聚羣黨...虜掠良民)¹¹. В то же время, согласно ТТ-А, «род Чан узурпировал престол» (陳家僭位), а Доан Тхыонг стал независимым правителем в родном округе Донгхай, в связи с чем провозгласил себя Донгхай-дайвыонгом (自立爲東海大王), и даже собрал гарнизон из добровольцев и построил укрепление (設立大屯築城堡) [ДВШКТТ 2010: 113, ксилограф 28b; ДВШКТТ 2012: 252].

Далее ТТ сообщают подробности, которые отсутствуют в летописях.

Утвердившись в восточных провинциях после серии сражений, Доан Тхыонг решил распространить свою власть и на южные провинции (尚公欲奄有東南 [ТТ-А]). Скорее всего, у него сохранились связи в этой местности со времени учебы и службы. Оставив своего сына Доан Вана с охраной в Хайзыонге, Доан Тхыонг с десятью слугами отправился в общину Хонгкхе в провинции Ханам¹².

¹¹ Отметим, что в данном контексте цитируемая из ДВШКТТ фраза «созвал сообщников» (嘯聚羣黨, буквально: «созвал свистом сообщников») должна переводиться нами как «созвал единомышленников», что вполне корректно с точки зрения семантического поля слова 羣黨.

¹² Община Хонгкхе расположена в уезде Зюйтиен провинции Ханам в 50 км к югу от Ханоя, недалеко от главного русла р. Красной. Чтобы добраться из Анняна (с востока) в Хонгкхе (на юг), Доан Тхыонг преодолел расстояние порядка 60 км.

Его сподвижниками в этих землях стали братья-близнецы Донг Банг и Нам Бинь, предки которых происходили из крайних вьетских (когда-то чамских) земель. Они были старше Доан Тхыонга: согласно ТТ-А, в 1182 г. они сдали экзамены и поступили на придворную службу во дворец, а после переворота 1225 г. вернулись в родную общину Хонгкхе в Ханаме и занялись преподаванием. Обращает на себя внимание общность судеб братьев [ТТ-А,12,14] и общая прямая речь [ТТ-А]. Возможно, сподвижником Доан Тхыонга в южных землях был один человек, а не братья-близнецы¹³.

В южном направлении — в общине Хонгкхе в Ханаме — была обустроена вторая ставка Доан Тхыонга: построена резиденция, отобраны слуг из крепких общинников. Оттуда Доан Тхыонг рассылал депеши, пытаясь заручиться поддержкой единомышленников, в результате чего ему удалось собрать большую армию. Проведя ряд необходимых церемоний в Хонгкхе, Доан Тхыонг перебросил войска в Хайзыонг, и там ему удалось разгромить армию новой династии Чан.

Понимая шаткость своего положения, регент нового императора Чан Тху До искал союзников. Он пытался уговорить Доан Тхыонга перейти на его сторону, помимо титулов и привилегий, обещал выдать ему в жёны принцессу [ТТ-2], но Доан Тхыонг отказался сдаться.

¹³ Вероятно, сподвижники, представленные братьями-близнецами, — заимствованный из устной народной традиции литературный прием. О нем пишет Н.И. Никулин: «В частности, идут "близнечные" персонажи – два брата из рода Данг: они действуют, переживают различные эмоции (испуг, изумление, сомнение) только вместе, как один. Подобные персонажи очень характерны для устной народной поэзии мыонгов (например, "Песнь о цветущем саде" и др.)» [Никулин 1995: 141–142]. Кроме того, имена Донг Банг и Нам Бинь символичны, т.к. содержат обозначения сторон света – восток и юг (Доан Тхыонг мечтал объединить под своей властью провинции к востоку и к югу от столицы).

Перейти на сторону Чан Тху До согласился полководец Нгуен Нон, захвативший земли к северу от столицы. Чаны пообещали ему разделить страну на три части, чтобы им и Доан Тхыонгу мирно сосуществовать и править в своих землях. Нгуен Нон в свою очередь направил письмо Доан Тхыонгу о примирении и попросил прибыть в северные земли для клятвы о союзе их удельных княжеств. Вместо церемонии клятвы Нгуен Нон организовал Доан Тхыонгу засаду. По прибытии в земли Нгуен Нона Доан Тхыонг был убит. Согласно ДВШКТТ, Нгуен Нон поверг Доан Тхыонга в самом конце 1228 г., а сам умер весной 1229 г., пережив своего противника всего на несколько месяцев. Оба полководца пали жертвами интриги Чанов, обозначенной в ТТ-А формулировкой «выпустить на волю [двух] тигров, [чтобы] завлечь дракона» (символ императорской власти) (縱虎釣龍).

Отметим значимость ТТ о Доан Тхыонге в спорном вопросе о дате смерти Нгуен Нона. В переводе ВШЛ (1980 г.) А.Б. Поляков обратил внимание на то, что в записи за 1219 г. упоминается болезнь Нгуен Нона, при этом «два иероглифа были стерты, вслед за тем шел иероглиф 'яд'». По мнению А.Б. Полякова, «можно предположить, что Нгуен Нон был отравлен», хотя «трудно дать однозначный ответ на вопрос, когда умер или был убит Нгуен Нон» [ВШЛ 1980: 251, сн. 93].

Д.В. Деопик в «Истории Вьетнама» (1994 г.) следует датировке ВШЛ и указывает 1219 г. годом гибели Нгуен Нона [Деопик 1994: 129]. Вместе с тем в ДВШКТТ Нгуен Нон активно участвует в событиях гражданской войны ещё в течение десяти лет и умирает только в 1229 г., что вызвало сомнения у А.Л. Федорина при переводе летописи: «В тексте ТТ (т.е. в летописи ДВШКТТ — *Е.Г.*) вновь появляется Нгуен Нон, умерший, по данным ВШЛ, ещё в 1219 г. Учитывая присвоенный ему ранее авторами ТТ статус отшельника, нельзя исключать, что источником информации о нём могла стать не протолетопись, а историческое предание, например, храмовое житие (Нгуен Нон в прошлом был весьма почитаем в

Бакзянге/Бакнине). У авторов работ в этом жанре отношение к хронологии было значительно менее строгим» [ДВШКТТ 2012: 392, сн. 247].

На наш взгляд, более поздняя датировка выглядит убедительной. Приведем также ряд аргументов в пользу 1229 г. на основании ТТ.

В силу жанровой специфики ТТ гораздо более подробны в описании биографии, чем летописи, сообщающие отрывочные сведения о подданных императора. Если в ТТ выводы могут быть сделаны на базе обширного материала (пусть и с учетом жанровых особенностей), то в летописях мы зачастую имеем дело с *argumentum ex silentio*. Поэтому детальные версии ТТ о гибели полководцев после 1225 г. вызывают больше доверия, чем выводы об их более ранней смерти, сделанные из умолчания на основе сообщений ВШЛ.

Поскольку ТТ создавались для использования в храмовой среде в сакральных целях, искажение фактов в них менее ожидаемо, чем в официальном историописании, тогда как составители ВШЛ могли без колебаний сократить биографии второстепенных персонажей, поскольку с падением династии Ли заканчивается сама книга. У историков попросту не было возможности рассказать об интригах и гибели полководцев после 1225 г. (напомним, что, согласно ВШЛ, в 1218 г. Доан Тхыонг сдался императору, а в 1219 г. заболел Нгуен Нон, после чего мы не встречаем упоминаний о них).

Кроме того, если мы принимаем версию А.Л. Федорина о том, что в гипотетическом храмовом житии о Нгуен Ноне допущена ошибка в датировке, которая попала в ДВШКТТ, то получается, что различные ТТ из разных провинций о разных героях содержат одну и ту же неправдоподобную информацию о смерти Нгуен Нона после 1225 г.

* * *

Подводя итоги, перечислим ключевые вопросы, по которым ТТ о Доан Тхыонге дополнили сведения летописей.

Прежде всего, нам удалось установить происхождение Доан Тхыонга из правившего до 1225 г. рода Ли, тогда как его жена происходила из рода Чан, пришедшего к власти в 1225 г. Кроме того, ТТ описывают образование Доан Тхыонга, его карьеру при династии Ли и роль в событиях, связанных со сменой власти в стране (участие в повстанческих войнах, строительство гарнизонов), а также обстоятельства его гибели. Также нам удалось установить дату смерти противника Доан Тхыонга — Нгуен Нона (1229 г.). Все эти сведения были получены благодаря комплексному использованию различных версий ТТ, посвященных биографии Доан Тхыонга.

Список литературы

Источники

Антология 1996 — Антология традиционной вьетнамской мысли. X – начало XIII вв. М., 1996.

ВШЛ 1980 — Краткая история Вьета (*Вьет шы лыок*) / Пер. и коммент. А.Б. Полякова. М., 1980.

ДВШКТТ 2010 — *Дайвьет шы ки тоан тхы* 大越史記全書 Đại Việt Sử Ký Toàn Thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета). На вэньяне (ксилографы 1697 г.) и вьет. яз. — Ханой, 2010.

ДВШКТТ 2012 — Полное собрание исторических записок Дайвьета (*Дайвьет шы ки тоан тхы*): в 8 т. Т. 3: Основные анналы. Главы I–IV / Пер. с ханвьета и коммент. К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова. Предисл., вступ. ст. и прилож. А.Л. Федорина. М., 2012.

Ли Те Суен 2011 — *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh tập*. Bản dịch của Lê Hữu Mục (*Ли Те Суен. Собрание записей о потусторонних силах Вьетского царства*. Пер. на вьет. яз. Ле Хыу Мук). Ханой, 2011.

Мифы 2000 — Мифы и предания Вьетнама. Пер. и коммент. Е.Ю. Кнорозовой. СПб., 2000.

ТТ 1938 — *Фусуен хюйен Тхиньдыктхыонг тонг Никхе са фунгсы тхантыть* 富川縣盛德上總慈溪社奉事神蹟 (Повествование о духе для поклонения в общине Никхе уезда Фусуен округа Верхний Тхиньдык [провинции Хадонг]). — Копия рукописи на вэньяне 1938 г. с пер. на вьет. яз. Выонг Тхи Хыонг (2003). Ханой, Институт Ханнома СРВ, документ D01478.

ТТ Ханам 2004 — *Thần Tích Thần Sắc Hà Nam* (Повествования и указы о духах провинции Ханам). Ханой, 2004.

ТТ-1 — *Thôn Ngô xã Văn Mỹ tổng Văn Mỹ huyện Bình Lục (здесь и далее — наименование деревни, общины, округа, уезда).* — С. 161–162.

ТТ-2 — *Thôn Thủy Cơ xã An Mông tổng Đọi Sơn huyện Duy Tiên.* — С. 258.

ТТ-3 — *Xã Đại Cầu tổng Lam Cầu huyện Duy Tiên.* — С. 291–293.

ТТ-4 — *Xã Trác Bút tổng Trác Bút huyện Duy Tiên.* — С. 361.

ТТ-5 — *Xã Đặng Xá tổng Kim Bảng huyện Kim Bảng.* — С. 401–402.

ТТ-6 — *Xã Vân Châu tổng Kim Bảng huyện Kim Bảng.* — С. 407–408.

ТТ-7 — *Giáp Đại Hoàng xã Hòa Lạc tổng Phù Đạm huyện Kim Bảng.* — С. 431–432.

ТТ-8 — *Xã Lạc Tràng tổng Phù Đạm huyện Kim Bảng.* — С. 433–434.

ТТ-9 — *Xã Hội Động tổng Công Xá huyện Lý Nhân.* — С. 508.

ТТ-10 — *Xã Trần Xá tổng Trần Xá huyện Lý Nhân.* — С. 621.

ТТ-11 — *Xã Xương Hậu tổng Vũ Điện huyện Lý Nhân.* — С. 677.

ТТ-12 — *Thôn Thừa xã Nham Kênh tổng Cẩm Bối huyện Thanh Liêm.* — С. 719–720.

ТТ-13 — *Thôn Nội xã Yên Lại tổng Cẩm Bối huyện Thanh Liêm.* — С. 727–728.

ТТ-14 — *Thôn Bảo thị xã Châu Cầu tổng Mỹ Tràng huyện Thanh Liêm.* — С. 858–859.

ТТ-15 — *Xã Đình Xá tổng Văn Mỹ huyện Bình Lục.* — С. 142–145.

Исследовательская литература

Башкеев, Ульянов 2014 — *Башкеев В.В., Ульянов М.Ю.* Периодизация как инструмент и как результат исследования политического процесса: на примере истории Китая поздней древности (221 г. до н.э. – 25 г. н.э.) // 44-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ученые записки отдела Китая. Т.XLIV. Выпуск 15. М.: ИВ РАН, 2014.

Деопик 1994 — *Деопик Д.В.* История Вьетнама. Часть 1. Учебник. М., 1994.

Кнорозова 2000 — *Кнорозова Е.Ю.* Предисловие // Мифы и предания Вьетнама / Перевод с вьетнамского и ханваня, коммент. Е.Ю. Кнорозовой. СПб., 2000. С. 5–19.

Малявин 2000 — *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000.

Никитин 1996 — *Никитин А.В.* История вьетнамской мысли в контексте традиционной культуры (вместо предисловия). // Антология традиционной вьетнамской мысли. X – начало XIII вв. М., 1996. С. 9–39.

Никулин 1995 — *Никулин Н.И.* Вьетно-мыонгский миф о мировом древе и становление литературы. // Мифология и литературы Востока. М., 1995.

Новакова 2012 — *Новакова О.В.* Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века) / Отв. ред. П.Ю. Цветов. М., 2012.

Ульянов 2011 — *Ульянов М.Ю.* «Комментирующий комплекс» Цзо чжуань («Комментарий Цзо») и древнекитайский канонический памятник Чунь цю («Весны и осени»). // Чунь цю Цзо чжуань: Комментарий Цзо к «Чунь цю» / исслед., пер. с кит. гл. 1–5, коммент. и указат. М.Ю. Ульянова. М., 2011. С. 12–57.

Nguyễn Lê Phương Hoài 2013 — *Nguyễn Lê Phương Hoài.* Bộ sưu tập Thần Tích, Thần Sắc tại Thư viện khoa học xã hội [Huyền Lê Фьонг Хоай. Коллекция повествований о духах и указов о духах Библиотеки общественных наук] // Журнал «Thông tin Khoa học xã hội». Ханой, 2013, № 10.

Tạ Chí Đại Trường 2009 — *Tạ Chí Đại Trường. Những bài đã sử Việt*
[*Ta Tu Дай Чыонг. Тексты вьетнамской народной истории*].
Ханой, 2009.

Сокращения

ВШЛ — *Вьет шы лыок* «Краткая история Вьета».

ДВШКТТ — *Дайвьет шы ки тоан тхы* «Полное собрание исторических записок Дайвьета».

ТТ — *Тхантыть* (thần tích) «Повествования о духах-хранителях общин».

Коллекция документов шари'атского суда Лингги (нач. XX в.): структура собрания и методы исследования

Т.А. Денисова

Коллекция документов шари'атского суда Лингги (*Mahkamah Syariah Kerajaan Lingga*), хранящаяся в местном музее административного центра Даик (остров Лингга, совр. Индонезия) представляет собой собрание судебных вердиктов, касающихся разных видов торговых актов, финансовых обязательств и имущественных споров. В коллекции около 350 документов, написанных на малайском языке письмом *джави* и относящихся к началу XX в. (с 1905 по 1908 г.).

Данное собрание представляет особый научный интерес, поскольку ненарративные исторические источники, касающиеся экономической деятельности и судебно-правовой системы Малайско-индонезийского архипелага, редко становились предметом академического исследования. В российской малаистике это совершенно неизученная область.

Между тем в отечественном источниковедении сформирована блистательная традиция исследования подобных документов, прежде всего на материалах Средней Азии и Кавказа. Достаточно назвать такие имена, как В.В. Бартольд, И.П. Петрушевский, Е.А. Давидович, О.Д. Чехович и ряд других, чтобы оценить высочайший уровень российских фундаментальных исследований в этой области.

Представляется интересным применить методы классического российского источниковедения для анализа малайских арабографических документов из представленной коллекции шари'атского суда Риау Лингга.

О методах исследования

В качестве методологической основы для исследования коллекции выбраны труды отечественных востоковедов и, в частности, Елены Абрамовны Давидович. Разработанный ею комплексный подход к изучению массового источника позволяет максимально извлекать скрытую в нём косвенную информацию. Этот подход впервые был сформулирован именно Е.А. Давидович¹. В числе важнейших приёмов исследования массового источника, введённых ею в научный оборот — классификация и методы выбора её критериев: «Классификация — не самоцель. Опыт показал, что неудачная классификация механически сужает дальнейшие исследовательские возможности, удачная — подсказывает и помогает разработать многие важные вопросы...» [Давидович 1983: 7].

Сходные методы исследования массового материала содержатся в трудах Ольги Дмитриевны Чехович: они сформулированы, в частности, в её монографии [Чехович 1974]. О.Д. Чехович разработала приёмы комплексного анализа и применила их при изучении массовых документальных источников — коллекции документов Ходжи Ахрара (юридические акты, документы о вакуфных владениях, купчие и пр.). В число этих комплексных методов входит как внешняя критика источника (на основе принципов дипломатики, палеографии и пр.), так и внутренняя критика (текстологический анализ, статистический анализ, сравнительный анализ и пр.), а также классификация и систематизация данных на основе критериев, разрабатываемых специально для конкретной коллекции. Большое значение О.Д. Чехович уделяла также выявлению и использованию нарративных источников соответствующей эпохи, а также выяснению общей исторической ситуации на момент формирования коллекции.

Важно отметить, что упомянутые методы и подходы опираются, в свою очередь, на богатейшую методологическую

¹ Полный список научных трудов Е.А. Давидович см.: [Настич, Смирнова 2015: 9–24].

традицию отечественного востоковедения, представленную в трудах выдающихся учёных В.В. Бартольда, П.П. Иванова, В.Ф. Минорского, И.П. Петрушевского, В.Д. Смирнова и др.

Первые результаты изучения коллекции документов шари'атского суда Лингги.

Представление коллекции следует начать с общей характеристики корпуса как исторического источника и его атрибуции.

Название коллекции: Собрание документов шари'атского суда Лингги (Султанат Джохор).

Состав коллекции: официальные вердикты и судебные заключения, 345 документов.

Место хранения: музей г. Даик (административная область Лингга, провинция Риау, современная Индонезия).

Время составления коллекции: предположительно не ранее осени 1909 г. (последний по времени документ датирован 5 сентября 1909 г.).

Палеографические данные: коллекция представляет собой рукописные арабографические документы, написанные на малайском языке письмом *джави*. Есть также надписи на арабском языке и китайские рукописные иероглифы.

Использована европейская нелинованная бумага с водяным знаком SUPERFINE и изображением короны (скорее всего, произведенная в Великобритании около 1870 г.) Размер страниц варьирует от максимального 32,5×20 см до 25×20, 29×20 и др.

Использованы чёрные чернила местного производства, встречаются также пометки, сделанные чёрным, синим и оранжевым (красным) карандашом (в случае негативного решения суда).

Текст документов оформлен разными почерками: есть экземпляры, где использованы *насах* или *наста'лик*, а также

выполненные в смешанном скорописном стиле. Документы написаны разными людьми.

Общее состояние удовлетворительное. Документы переплетены в единый том. Первоначальная утерянная обложка тома была заменена на новую при реставрации в Национальной Библиотеке Индонезии в 2008 г. Некоторые документы утрачены, некоторые имеют повреждения, некоторые удалось восстановить.

Имеется общая сквозная пагинация, которая начинается со страницы 5 до страницы 350. Пагинация проставлена в верхнем правом углу страницы при помощи печатного штампа.

Несмотря на общее удовлетворительное состояние источника, некоторые документы трудно читать, поскольку они написаны очень тонким пером, а чёрные чернила выцвели от времени и иногда сливаются с пожелтевшей бумагой.

Использование (публикации, исследования, упоминания)

Документы ранее не издавались.

Коллекция оказалась доступной благодаря тому, что она была оцифрована в рамках проекта Британской библиотеки по обеспечению сохранности архивных документов, находящихся под угрозой исчезновения [EAP 2008]. Ряд документов из этой коллекции был описан автором для «Антологии по малайской палеографии и орфографии», собранной и отредактированной британским исследователем Аннабел Галлоп [Gallop 2015].

Следующим шагом в изучении данной коллекции стала систематизация документов по следующим критериям:

- тип документа;
- формуляр (формат) документа;
- датировка;
- персоналии;
- топонимы;
- экономические реалии.

Виды документов, представленных в коллекции:

- долговые обязательства;
- свидетельства об уплате долга;
- вердикты о наложении штрафа (в частности, в связи с нарушением общественной морали, как-то: участие в азартных играх, громкое распевание песен, оскорбление официальных лиц и пр.);
- свидетельства об уплате штрафов;
- вердикты об установлении величины содержания (*мас кахвин*², *нафках*³ и пр.);
- требования о выплате содержания (*мас кахвин*, *нафках* и пр.);
- исковые прошения в связи с порчей имущества;
- исковые прошения в связи с причинением физического ущерба;
- исковые прошения в связи с причинением морального ущерба;
- жалобы о краже имущества;
- жалобы об умыкании невесты и совершении прелюбодеяний;
- споры об имуществе;
- споры о правах на опеку над детьми;
- споры о распределении прибыли, доходов от совместного предпринимательства;
- документы, удостоверяющие выделение земли в собственности;
- документы, удостоверяющие права наследства;
- документы о купле-продаже товаров и собственности;
- документы о передаче собственности в *вакуф*⁴.

² Имущество, которое муж выделяет жене при заключении брака.

³ Средства, выделяемые мужем на содержание жены.

⁴ *Вакуф* (араб. *вакф*) — имущество, переданное государством или отдельным лицом на религиозные или благотворительные цели.

Формат документов

Дипломатический анализ документов позволяет выявить несколько уровней формализации их текста: первый — общий формуляр документов, применяемый в делопроизводстве шари'атского суда Лингги (вопрос о том, совпадает ли этот формуляр с форматом других шари'атских судов Джохора, пока остается открытым); второй — формуляр конкретного документа в зависимости от характера (типа) разбираемого дела.

К первому уровню формализации относятся, в частности:

- указание даты и места вынесения вердикта или судебного заседания;
- обращение к султану и/или вышестоящим чиновникам;
- объяснение причины созыва судебного заседания;
- изложение сути дела со всеми возможными подробностями;
- перечисление всех заинтересованных сторон;
- формулировка решения суда;
- разъяснение причин вынесения именно такого вердикта;
- завершающая клаузула, содержащая подписи и/или печати и прочие элементы атрибуции документа.

Ко второму уровню формализации относятся: разнообразный набор специфических клаузул, употребление стандартизованных языковых формул и определённых терминов, наличие или отсутствие ссылок на вышестоящих чиновников, количество подписей, наличие или отсутствие печатей и пр.

Уже этот первоначальный анализ документов позволяет судить о наличии формализованной системы судебного делопроизводства в шари'атском суде Лингги. Более того, есть все основания полагать, что судебная практика осуществлялась на основании и в прямом соответствии с установками мусульманского права, хотя в документах отсутствуют такие традиционные элементы, как открывающая религиозная формула (*kepala surat*), славословия в адрес

Аллаха и Пророка. Ссылки на соответствующие суры Корана и хадисы есть, но далеко не во всех документах. Можно сделать вывод, что подобные ссылки, а также другие перечисленные выше элементы формальной исламизации документов, перестали быть частью обязательного формуляра.

О персоналиях

Первоначальный обзор текстов документов, содержащихся в коллекции, позволяет установить, что среди участников судебного производства представлены как мусульманские, так и немусульманские (прежде всего китайские) имена. Нередко встречаются европейские имена. Реже всего упоминаются имена местных индусов (*kling*) — всего 2 случая (в качестве одной из сторон судебного разбирательства). Следовательно, шари'атский суд Лингги (как, вероятно, и другие шари'атские суды Джохора — о чём можно судить на основании свидетельств из нарративных источников конца XIX — начала XX в.) занимался рассмотрением дел, касающихся не только мусульман, но и других групп населения.

Китайские персоналии чаще всего упоминаются в документах, касающихся финансовых споров — долговые обязательства, дела о неуплате долга, а также в договорах купли-продажи и жалобах, связанных с торговой деятельностью. Это позволяет уточнить круг экономической активности китайцев в Лингге (и в Джохоре в целом) к началу XX в.

Есть, однако, также несколько очень интересных документов, связанных с бытовыми спорами китайцев и их малайских соседей: в частности, полный драматизма документ, жалоба китайского работника по имени Гопенг Кайа, на то, что некто по имени Амат (вероятно, Ахмад) умыкнул его невесту — китайку по имени Аби, из дома её матери Ба Ахенг. Опросив свидетелей (тоже, между прочим, китайцев), суд установил, что Амат увёл-таки невесту со двора, но не силой, а по доброй воле последней. В результате суд признал, что действовали они по сговору, то есть были сообщниками.

Но китаянка Аби не могла быть осуждена по шари'ату, поскольку в тот момент не была мусульманкой. Таким образом, она была освобождена от ответственности. В связи с этим суд также постановил, что и Аамат не может быть осуждён: «Ведь, согласно исламу, несправедливо наказывать одного за проступок, который совершён по сговору вместе со вторым лицом». Дело было передано на рассмотрение вышестоящему чиновнику («Господину *лаксамане*» — адмиралу), который в итоге дал указание запретить Аамату входить в дом к китайцам, если там есть молодые девушки (см. Документ № 29).

Безусловный интерес представляет также анализ экономических реалий, упомянутых в документах шари'атского суда Лингги: перечень товаров, перечень предметов, ставших объектом судебного разбирательства; величина штрафов; величина долгов и кредитов; цены на собственность (землю, дом, лодку, скот, плодовые деревья и пр.); размер денежных выплат на содержание (*нафках*); условия передачи земель в собственность, условия купли-продажи, условия официального признания прав наследования и пр.

Работа над коллекцией только начата. Эти документы представляют новый тип исторического источника — как для западной малаистики, так и для российских коллег.

Применение упомянутого выше комплексного историко-коведческого подхода к этому новому массовому источнику несомненно позволит выявить новый материал по экономической и правовой истории региона, а также поможет воссоздать многие реалии жизни малайского общества в конце XIX — начале XX в.

Список литературы

Давидович 1983 — Давидович Е.А. История денежного обращения средневековой Средней Азии. (медные монеты XV — первой четверти XVI вв. в Мавераннахре). М.: «Наука», 1983.

Настич, Смирнова 2015 — *Настич В.Н., Смирнова Н.М.* Светлая духом... Памяти Елены Абрамовны Давидович (1922–2013). [Приложение:] Библиография научных трудов Елены Абрамовны Давидович // Нумизматика и эпиграфика. Т. XIX. М., 2015. С. 9–24. — *Доступно также в Интернете*; ссылка для скачивания: <www.info.charm.ru/authors/Davidovich-ru.pdf>.

Чехович 1974 — *Чехович О.Д.* Самаркандские документы XV–XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане) / Факсимиле, критич. текст, пер., введ., примеч. и указат. О.Д. Чехович. М.: «Наука», ГРВЛ, 1974.

Gallop 2015 — A Jawi Sourcebook for the Study of Malay Palaeography and Orthography / Contributors: Wan Ali Wan Mamat, Ali Akbar, Vladimir Braginsky, Ampuan Haji Brahim Haji Tengah, Ian Caldwell, Henri Chambert-Loir, Tatiana Denisova, Farouk Yahya, Annabel Teh Gallop, Hashim Musa, I.R. Katkova, Willem van der Molen, Mulaika Hijjas, Ben Murtagh, Roderick Orlina, Jan van der Putten, Peter G. Riddell, Yumi Sugahara, Roger Tol and E.P. Wieringa / Edited and introduced by *Annabel Teh Gallop* // Indonesia and the Malay World: Special Issue in Honour of E.U. Kratz. March 2015, 43 (125): 13–71.

Электронные ресурсы

EAP 2008 — Endangered Archives Programme (British Library Project, 2008). — URL: <<http://eap.bl.uk>>; дата обращения — 12.09.2016).

Псевдо-суфии в *Тухфат ан-Нафис*: к трактовке одного неправильно понятого термина

Т.А. Денисова

Джохорская историография по праву считается ценнейшим источником по изучению истории малайского мира XVII–XIX вв. Одно из самых ярких произведений этой историографии — хроника *Тухфат ан-Нафис* («Драгоценный дар»), написанная Раджей Али Хаджи в 1282/1865–66 г.¹ и представляющая её бугийское направление².

В хронике изложена история последнего крупного малайского государственного образования XVII–XIX вв. — султаната Джохор. Повествование начинается с рассказа о легендарном основании Сингапура и заканчивается серединой XIX в. — сообщением об отлучении голландцами от власти «неправедного» джохорского государя — Султана Махмуда (ум. 1864). В центре внимания — малайские и бугийские правители, история их правления и взаимоотношений друг с другом, перипе-

¹ Существуют две хроники под одним названием: одна — «краткая» (88 000 слов), принадлежит перу Раджи Ахмада Бен Раджи Хаджи (1779–1879), вторая — «длинная» (126 000 слов) написана Раджей Али Хаджи (1809–1872), сыном Раджи Ахмада. Хотя обе хроники написаны примерно в одно время и обнаруживают значительные текстовые совпадения, они являются двумя самостоятельными произведениями, существенно отличающимися друг от друга в наборе фактологической информации, в идеологическом накладе повествования, в использовании выразительных средств и оригинальных методов решения авторских задач [Денисова 1995: 75–94; Денисова 2016; Matheson 1998; Matheson 2012].

² Подробнее о трёх направлениях джохорской историографии см.: [Andaya 1975: 1–27].

тии политической борьбы за лидерство в Малайе, военное и экономическое соперничество малайской, сиякской и бугийской знати, присутствие европейцев и их участие в событиях политической и экономической жизни региона. Помимо основных сюжетных линий, в тексте множество дополнительных вставок: цитаты на арабском языке из Корана и сочинений ведущих мусульманских улемов; дидактические рассуждения по поводу причин упадка в Джохоре; обширные цитаты из других малайских исторических сочинений и критические замечания автора о сообщаемых в них сведениях; пассажи автобиографического характера. Хроника по праву считается энциклопедией малайской жизни того времени.

Значительное внимание в хронике уделено вопросам религии и морали, в частности, деятельности мусульманских наставников — *улемов, сейидов, суфиев* и пр. Тема суфизма представлена сообщениями о *тарекатах*, персоналиях, сочинениях (*китаб*) и дидактических наставлениях, данных тем или иным *муршидом* своим ученикам. В числе видных деятелей суфизма названы, в частности, Имам ал-Газали (1058–1111), Шейх 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. 1058), Шейх 'Абд ар-Рахман ал-Мисри (ум. 1847), Шейх 'Абд ал-Гафур бин 'Аббас ал-Мадури (XVIII в.), Шейх Исма'ил бин 'Абдаллах ал-Минкабави (Шейх Исма'ил Минангкабау, 1817–1863), Шейх Мухаммад Аршад ал-Банджари (1710–1812) и многие другие. Они описаны как почтенные учёные мужи, пользующиеся авторитетом, уважением и любовью не только простого народа, но и правителей, в том числе самого джохорского султана.

Но есть в хронике сообщение и совершенно иного рода. Это повествование о Лебае Тамате и о его печальной судьбе. Приведём его с небольшими сокращениями [Денисова 2016: 433–436]:

«Когда государь Султан Махмуд правил в государстве Лингга, а вице-правитель Раджа Джафар [был] в государстве

Риау, то появился в государстве Лингга один *лебай*³ по имени Лебай Тамат, родом *минангкабау*. Он объявил себя сведущим в науке [об] Истине [*hakekat*]. И стал он проповедовать среди жителей и *лебаев* Лингги учение об Истине, которое, как говорят, называлось "*Ису*" (*алиф-йа-син-йа*). Но многие речи его были ошибочны. [Он] объявил себя Аллахом Всевышним и в конце концов нашлись те, кто в это поверил. И многие его ученики последовали за ним. И каждый день люди собирались к нему. Среди людей говорили, что он святой. [Говорили] также, что он проповедует учение [об] омовении [*istinja*] и очищении. Он учил, что прилетит из рая птица по имени *Серахан* или *Исарах*, и именно она очистит нечистых⁴ и других грешников. И многие, как говорят, в конце концов забыли *шари'ат*. А когда он плыл на веслах, то гребли ему его ученики и повторяли в *зикре*: «О, любимец милостивого [Аллаха]! О, Аллах, благослови его!»⁵.

И была его деятельность несправедливой. И тогда, когда вице-правитель был в государстве Лингга, пришли чиновники Лингги и сообщили [об этом *лебае*] вице-правителю. И разгневался вице-правитель. И затем Лебай и все его ученики были наставлены на путь истинный: они были осуждены, а головы их были острижены. После этого Лебай покинул Линггу и с несколькими учениками поплыл на Лампунг. И когда он достиг Лампунга, он выдал себя за покойного вице-правителя Раджу Хаджи, мученика на пути к Аллаху⁶, [который] снова воскрес. И он подробно рассказывал о времени

³ Лебай (*lebai*) — от *libbi* (яз. телугу). Этимологически восходит к термину «левит». *Лебаи* — это социальная группа религиозных наставников и/или служителей мечети, обычно выходцев из Южной Индии. Лебай обычно принимает активное участие в религиозной жизни общины и в делах мечети. Переводится как «мулла».

⁴ *Junub* – человек в состоянии ритуальной нечистоты.

⁵ В тексте по-арабски: *habib al-rahman, allahumma salla alayhi*.

⁶ *al-syahid fi sabil Allah*.

покойного Раджи Хаджи, о [его] действиях, и о его знакомых, которые были близки ему, а также о его детях.

Далее следует рассказ о том, как Лебаю Тамату удалось обмануть многих, и даже Раджу Идриса, брата джохорского султана. Он разбогател, приобрел влияние и власть. У него появились корабли и рабы. Смущение народа, по сообщению Раджи Али Хаджи, было столь велико, что начались волнения и вооруженные столкновения последователей Лебая Тамата и солдат султана, призванных ликвидировать очаг смуты. Он опять бежал (при помощи Раджи Идриса). Но вице-правителю Риау удалось его обмануть, посулив Тамату официальное признание его претензий и ещё больше власти и богатства. Явившись на встречу с Раджей Джа'фаром (вице-правителем), Лебай Тамат был схвачен и казнён, а его отрубленную голову послали затем султану Джохора [Денисова 2016: 436].

При всей ясности данного рассказа, есть в нём одно непонятное место: кем, собственно, был этот Лебай Тамат и что за учение он проповедовал? Ответ на этот вопрос прямо зависит от корректности перевода и от знания местных реалий.

Вернёмся к началу процитированного отрывка: Лебай Тамат, согласно сообщению Раджи Али Хаджи, проповедовал учение об истине, которое называлось «алиф-йа-син-йа». Что это? Вирджиния Матесон — несомненно, самый известный современный исследователь текста *Тухфат ан-Нафис* — переводит это название как *ИСА* и в скобках, для пущей уверенности, добавляет (JESUS) [Matheson 2012: 325–326]. Между тем в арабской графике имя 'Иса пишется с начальным 'айн — عيسى.

Более того, последующий текст не даёт никакого основания полагать, что наука об «истине», которую проповедовал этот *лебай*, имеет какое-либо отношение к христианству. В христианском раю птицы *Серахан* не водятся, а очищение происходит иным способом. Христиане не называют себя Аллахом и в реинкарнацию не верят. Тем не менее этот вари-

ант транслитерации и перевода распространился довольно широко и даже стал основанием для некоторых учёных приводить данный отрывок как доказательство «антихристианской» направленности текста хроники, а заодно и его автора.

Р.О. Винстедт поступил осторожней: в своём кратком изложении содержания хроники [Winstedt 1932], он упомянул Лебая Камата (Тамата), который проповедовал ошибочные доктрины, объявил себя богом, а затем реинкарнацией Раджи Хаджи (деда автора хроники). За это, собственно, он и был казнён через отрубание головы.

Описание Лебая Тамата больше всего напоминает традиционного малайского мага, которого Винстедт совершенно справедливо сравнивал с шаманами и уличными шиваитами, но не очень корректно отождествлял с суфиями. В своей книге *The Malay Magician Being Shaman, Saiva and Sufi* («Малайский маг: шаман, шиваит и суфий») [Winstedt 1951: 72–73] он описывает суфиев как маргиналов с антисоциальным поведением, проповедующих синкретические верования, сходные с практикой индуистских шаманов:

«Бывший индуистский маг, практикующий ритуальное уединение на протяжении нескольких дней, или недель, или другого определённого периода, ныне претендует на арабское название *халват* и на то, что практикует мусульманское отшельничество. <...> Если он следует целибату или постится, чтобы впечатлить клиента или чтобы быть в состоянии вызывать у себя видения, то ныне он более не является индуистским аскетом, а почитает себя сторонником своего рода примитивного суфизма, тоже пришедшего из Индии».

По его мнению, суфизм — это составная часть «системы магии, которая распространялась здесь тысячи лет и переняла всё, что смогли предложить индуизм и ислам. Но эта система имеет чисто практическое предназначение. Вместо морали она следует капризному диктату табу. Она не просит богов, даже Аллаха, о духовном благословении. Она не обеща-

ет ни счастливой загробной жизни, ни небесного блаженства. Но она предназначена для решения проблем в настоящем. <...> Её шаманы заклинают духов сойти с небес, чтобы помочь больному или охранить царство. <...> Инструкции, которые шаман якобы получает от богов, могут быть неверными, его травы и отвары бесполезными, его действия могут быть лишь ширмой для его лицемерия. Но надежда игнорирует разочарование, и пламя наивной веры никогда не угасает» [Winstedt 1951: 5].

Описанное Винстедтом справедливо отражает тот сегмент примитивных синкретических верований, которые обычно называют «народной верой» (folks religion): магией, бывшей в ходу у *бомо* (знахарей) и шаманов задолго до распространения ислама. Но это ни в коей степени не относится к тому суфизму, который воплотил в себе всю глубину метафизики и философской мысли, найдя своё отражение во множестве выдающихся произведений мусульманской интеллектуальной традиции. Именно этот суфизм и этих суфиев сами мусульмане считают истинными. К числу последних принадлежал и автор *Тухфат ан-Нафис*, а также многие из упомянутых им шейхов и религиозных наставников. О них, кстати, Винстедт не сказал ни слова.

Тем не менее Раджа Али Хаджи сообщает, что Лебай Тамат объявил себя знатоком *'илму ҳақиқат*, то есть «учения об истине». И название этого учения *«алиф-йа-син-йа»* следует читать как *ИСИ*, что значит «внутренний», «содержащийся внутри». Это слово до сих пор используется как синоним к суфийскому термину *батин* 'внутренний, сокровенный', особенно в среде членов провинциальных суфийских групп (например, в Келантане и Тренггану). Весь сюжет позволяет предположить, что Раджа Али Хаджи в лице Лебая Тамата описал так называемого псевдо-суфия, существование которых, наряду с истинными мистиками и метафизиками, встречается повсюду, в любой религиозной системе.

Проблема идентификации и разоблачения псевдо-суфиев не нова для малайского мира. В частности, об этом писал выдающийся малайский философ и суфийский наставник из султаната Ачех Даруссалам — Нуруддин ар-Ранири (ум. 1658). В своём трактате *Худжжат ас-Сиддик* [Attas 1986] он предложил подробную классификацию суфийских групп и их последователей, а также описал отличительные черты так называемых псевдо-суфиев и их отличий от истинных. Текст трактата доступен в прекрасном комментированном переводе профессора Сейида Мухаммада Нагиба ал-Аттаса, которого самого считают одним из истинных суфиев, автором фундаментальных работ по мусульманской метафизике.

Итак, согласно ар-Ранири, «термин “суфий” приложим к трём группам лиц, что отражает некоторую путаницу, столь часто встречающуюся при определении истинной сущности людей:

1 — это подлинные суфии (*sufi*);

2 — это ученики, находящиеся на пути постижения истинного суфизма (*mutaṣawwif*);

3 — это псевдо-суфии, которые только внешне подражают суфиям, чтобы скрыть свои собственные мирские интересы и амбиции (*mustaṣwif*)» (цит. по [Attas 1986: 213]).

Далее следует перечень отличительных черт псевдо-суфиев:

- они прикрывают зло внутри себя внешней святостью;
- они отвергают религиозные законы, которые воплощают Божьи повеления и запреты, и требуют для себя свободы от них;
- они отказываются от молитвы и заявляют, что для них достаточно созерцания;
- они исповедуют общность женщин и собственности;
- они поощряют распутное поведение и используют музыку, песни и танцы в своих ритуалах;

- они утверждают, что святые в духовной иерархии выше пророков;
- они притворно впадают в транс и утверждают, что общаются с духами;
- они агностики и материалисты;
- они верят в реинкарнацию, а лень — их образ жизни;
- они промышляют попрошайничеством, вымогательством милостыни;
- они заявляют, что Священный Коран есть лишь завеса на лице Истины и пренебрегают его чтением.

По мнению ал-Аттаса, главное, что отличает псевдо-суфиев, — это их *антиноминализм*, то есть пренебрежение общепринятыми законами веры на основании того, что посвященные не нуждаются в законах в силу уже достигнутого ими совершенства и близости к Богу [Attas 1986: 216–217].

Очевидно, что описание Лебая Тамата во многом совпадает с классификацией ар-Ранири: этот персонаж из *Тухфат ан-Нафис* провозгласил себя богом (то есть впал в многобожие, сотворил бога, помимо Аллаха), отказался от исполнения основных религиозных обязанностей (от молитв, омовений и пр.), придумал некоего ложного посредника между Богом и людьми (небесную птицу), заявил о переселении в него духа другого человека и пр. И ко всему прочему он весьма практичен и амбициозен в своих претензиях на власть и богатство.

В заключение можно сделать вывод, что описанный Раджей Али Хаджи Лебай Тамат был именно псевдо-суфием, маргинальной личностью с антисоциальным поведением, вероятно, обманщиком и/или авантюристом, который стремился к богатству и власти, эксплуатируя людское невежество.

И, конечно, Лебай Тамат не был христианином, не являлся проповедником христианства, а его учение никак не было связано с именем *Иса* (Иисус).

Список литературы

- Денисова 1995** — Денисова Т.А. *Тухфат ан-Нафис* — два произведения под одним названием. // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины (ВИИ) вып.4, Москва: Наука, 1995, стр. 75–94.
- Денисова 2006** — Денисова Т.А. *Тухфат ан-Нафис (Драгоценный дар)* Введение, перевод и комментарии. Серия: Памятники мусульманской историографии Джохора XVIII–XIX веков. Москва: ИВ РАН, 2016.
- Attas 1986** — *al-Attas S.M.N.* A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri. Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986.
- Matheson 1998** — *Matheson Hooker V.* Tuhfat an-Nafis. Karangan Raja Ali Haji., Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Matheson 2012** — Matheson Hooker V. (transl). The Precious Gift. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia, 2012.
- Andaya 1975** — Andaya Leonard Y. The Kingdom of Johor 1641–1728. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975. P. 1–27.
- Winstedt 1932** — Winstedt R.O. Malay Text of Tuhfat an-Nafis // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 10, part 2, 1932. P. 1–320.
- Winstedt 1951** — Winstedt R.O. The Malay Magician Being Shaman, Saiva and Sufi. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

Представления о Загробном суде в религии Древнего Египта

О.И. Зубова, А.А. Петрова

Наверное, нет ни одного обзорного исследования древнеегипетской религии, которое не касалось бы темы загробного суда. И нет ни одного музея мира, хранящего крупные папирусные коллекции, в котором не были бы представлены папирусные свитки Книги мёртвых с изображениями сцен Загробного суда богов с теми или иными его участниками и атрибутами: это сам умерший, его «душа» Ба; шакалоголовый Анубис, испытатель сердец; бог Тот, записывающий приговор испытуемому; безмолвный Осирис, восседающий на троне; Хор, Исида и Нефтида, четыре сына Хора, чудовище Амамут — «Великая пожирательница» обречённых на «вторую смерть»; бог судьбы Шаи, богини рождений, Ка умершего, свидетели суда — боги, число которых на разных папирусах может варьироваться, и, наконец, весы, на одной чаше которых находится сердце умершего, на другой — перо Маат, символ божественной Правды (см. рис. 1 и 2).

В сцене суда часто присутствует богиня Маат, сама же зала, где происходит взвешивание сердца умершего («кардиостасия»), носит название «Двух Истин». Высокие принципы египетской религиозной морали, содержащиеся в своеобразной, так называемой «отрицательной исповеди» умершего перед божественным судилищем (глава 125 «Книги мёртвых»), вполне удовлетворяют человека даже самой взыскательной нравственности. Эти памятники, впервые известные нам со времени Нового царства (с XVIII династии, XV в. до н.э.), особенно интересны тем, что они дают наиболее полное представление о том, какие поступки по отношению к богам, царю и обществу египтяне считали греховными.

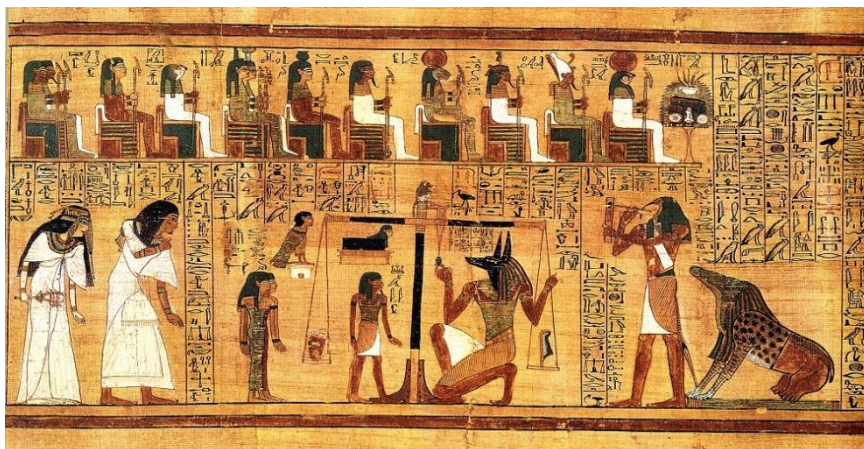


Рис. 1.

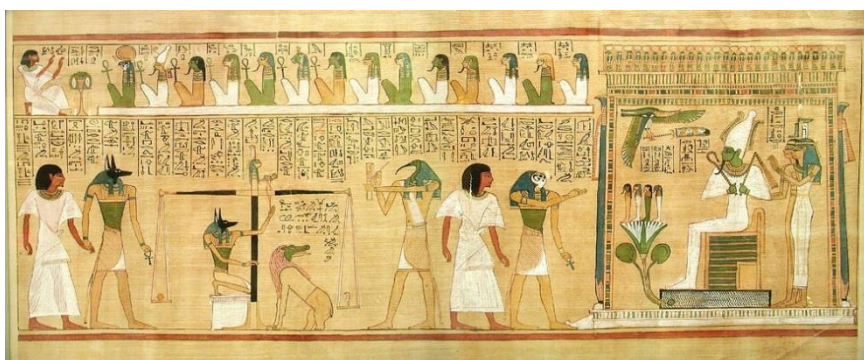


Рис. 2.

Знанию посмертного суда, безусловно, принадлежит особое место среди духовных сокровищ Древнего Египта. Многократно обращалось внимание на то, как египетская идея Загробного суда могла преломляться в совершенно ином религиозном контексте — в религии христианской. Точки соприкосновения между древнеегипетскими религиозными представлениями и христианскими идеями видели в картинах Страшного суда с его чудовищами и пылающим огнём.

Сколько бы различны ни были по своей иконографии эти сцены, запечатлённые на стенах христианских храмов или в виньетках «Книги мёртвых», их объединяет одна идея — человек должен быть в ответе за свои прижизненные поступки, и несправедливого ждут тяжкие муки в мире ином.

При изучении древнеегипетских представлений о Загробном суде возникают важные вопросы. Когда впервые в египетских памятниках зафиксированы эти представления как о суде Правды (*Maat*)? Был ли это действительно Страшный суд над всей земной жизнью человека или это был магический обман, имитирующий такой суд, как обычно полагают египтологи?

Существует мнение, что вера в посмертный суд, соответствующий нравственным принципам, определённо зафиксирована письменно только в эпоху Первого переходного периода (XXII–XXI вв. до н.э.) (см., напр.: [Griffiths 1988; Beinlich-Seeber 1976; Grieshammer 1970]), т.е. во времена смуты, которые заставляли человека глубже задумываться о смысле своего бытия и своего отношения к божественному миру. Однако, на наш взгляд, идею Загробного суда можно увидеть и в письменных памятниках Древнего царства (XXVII–XXII вв. до н.э.).

В росписях на стенах вельможеских гробниц эпохи Древнего царства мы не встретим ничего «сверхъестественного»: там нет ни изображений божеств, ни сюжетов, которые можно было бы напрямую связать с потусторонним миром — соответственно, отсутствуют среди гробничных изображений и сцены Загробного суда. Однако кое-какие намёки на то, что представления о Загробном суде в то время существовали, можно обнаружить в гробничных текстах.

Прежде всего следует обратить внимание на так называемые автобиографические тексты. Их основная характеристика — рассказ о жизни (или отдельных наиболее выдаю-

щихся жизненных событиях) определённого человека. Составлены они в подавляющем большинстве случаев от лица героя повествования — хозяина гробницы, именно поэтому уместно называть их автобиографиями. В египтологии принято деление автобиографий на «реальные», или «событийные» (в которых описывались события, происходившие в жизни покойного) и «идеальные», которые представляли умершего как человека, обладавшего идеальными, с точки зрения древнеегипетских этических представлений, качествами. Именно «идеальные» автобиографические тексты особенно интересны в контексте рассматриваемой темы.

Отдельные биографические фразы в гробницах начали появляться ещё при IV династии, в эпоху V династии происходит развитие и распространение автобиографических текстов, а при VI династии они становятся обычной практикой.

Весьма вероятно, что «идеальные» автобиографии имеют давнюю традицию. Об этом свидетельствует их формульный характер: многие характерные фразы «идеальных» биографий, которые переходят из одной автобиографии в другую практически без изменений, по-видимому, сложились и закрепились в устной традиции, значительно раньше их письменной фиксации.

В качестве примера «идеальной» автобиографии можно привести биографию Неферсешемра (Саккара, начало VI династии, эпоха Тети) [Kanawati, Abder-Raziq 1998: pl. 58]:

«Вышел я из своего города, спустился я из своего нома¹.

Я исполнял правду (*Маат*) для её Владыки.

Я делал для Него то, что Он любит, к Его удовлетворению.

Я говорил правду, я исполнял правду.

¹ Интерпретация этой фразы является предметом дискуссий, которые мы здесь оставляем за рамками ввиду того, что непосредственного отношения к теме статьи они не имеют. См., напр.: [Goedicke 1955: 233; Allen 2006: 10–11; Kloth 2002: 54–56].

Я говорил благое (*нефер*), я повторял благое.

Я брался за благое дело, ибо желал, чтобы обернулось оно благом для людей².

Я судил двоих (истцов) к их удовлетворению.

Я спасал слабого от того, кто сильнее его, где было это в моей власти.

Я давал хлеб голодному, одежду (нагому).

Я перевозил того, у кого не было лодки, я погребал того, у кого не было сына.

Я делал лодку для того, у кого её не было.

Я уважал отца, был учтив с матерью, заботился об их детях».

Фразы такого рода, написанные в гробницах, свидетельствуют о том, что в обществе существовали определённые этические идеалы, о соответствии которым хотел поведать хозяин гробницы. Многие подобные фразы очень похожи на «оправдательные» формулы, которые в более поздних источниках будут связываться с Загробным судом. Во многих автобиографических текстах мы встречаем также пассажи, отрицающие совершение покойным деяний, считающихся дурными. Многие из этих фраз (с минимальными изменениями) позднее войдут в состав «отрицательной исповеди». Например, часто повторяются следующие фразы: «Никогда не делал я вещи дурной человеку»; «никогда не причинял я страдания человеку»; «ни разу не захватывал я вещи человека»; «ни разу не делал я что-либо в моей силе (т.е. не чинил насилие) человеку любому»; «ни разу не позволял я, чтобы заснул человек, гневаясь (на меня)».

Как видно из приведённых примеров, владелец гробницы постоянно подчёркивает свои благие деяния, совершённые для других, — однако апеллирует он явно не только к людям, но и к Богу. Это видно уже из процитированной выше фразы

² Букв. «Я брал благое начало, ибо желал блага из (него) для людей».

«Я исполнял правду для её владыки», но нередко присутствие божества проговаривается ещё более чётко — например, в часто встречающемся варианте этой фразы: «Я говорил правду, которую любит Бог, каждый день» (см., напр.: [Urk I. 57.14]). Очень интересный пример представляют собой слова из биографии Хену (Саккара, VI династия) [Altenmüller 1974: 15]:

«Я тот, кто говорит благое, повторяет благое.

Я никогда не говорил и не делал вещи дурной какому-либо человеку.

Ибо я желал, чтобы была правда для меня перед Богом и благо для меня перед людьми».

Такие фразы становятся настолько стереотипными, что некоторые владельцы гробниц в своих жизнеописаниях специально подчёркивают правдивость своих слов. Так, от имени некоего Пепианха Среднего (Меир, эпоха Пепи II) говорится: «Я сказал эти слова правдиво, я не сказал их так, как тот, у кого большой рот (т.е. хвостун)» [Urk I: 224.18].

Тесно связаны с «идеальными» автобиографиями так называемые «угрожающие формулы» — тексты, которые предостерегают посетителей гробницы от нанесения ей вреда. «Угрожающую формулу» можно встретить не так редко в гробницах V династии. Ещё более распространяется она при VI династии.

«Угрожающая формула» может быть предельно краткой, например: «Что до человека всякого, который войдет к статуям этим в нечистоте, будет суд против него в месте суда там»³. Часто в надписи уточняется, о каком именно суде идёт речь, например: «Если сделает он вещь дурную против этого [т.е. гробницы], будет судить его Бог»⁴. Таким образом, мы видим, что людям, пришедшим в гробницу с недобрыми помыслами, владелец гробницы грозит божественным судом. В более развёрнутом виде эта угроза содержится, например, в

³ Гробница Пехенуикаи (Саккара, V династия): [Urk I. 48].

⁴ Гробница Нефер (Гиза, V–VI династия): Urk I. 225.

автобиографии Ти [Саккара, 5.6; Steindorff 1913: Taf. 31]: «[Все люди, которые войдут в эту мою гробницу нечистыми], поскольку они ели отвратительные вещи, отвратительные для Ах, который ушёл в некрополь, [будет] судить их из-за этого Бог Великий в месте, в котором судят праведно». И наоборот: «[Что же касается человека всякого, который войдет в эту гробницу чистым, как должно быть чистым] для (входа в) храм Великого Бога, я буду его поддержкой в его благородном совете (суде)».

Таким образом, именно в текстах из вельможеских гробниц Древнего царства впервые проявляются этические идеи, не представленные ранее в других текстах или в изображениях. Повествуя о своих заслугах, добрых качествах, многократно сообщая, что он является *имаху*, «чтимым», покойный стремится оправдать себя и доказать, что он достоин всех тех благ загробной жизни, которые перечислены в надписях на её стенах.

* * *

Памятники Первого Переходного периода и Среднего царства (XXII, XVII–XVI вв. до н.э.) ещё более отчетливо свидетельствуют о развитии этических представлений и тесно связанной с ними идеи Загробного суда. Одним из наиболее ярких текстов, уже ставших у египтологов хрестоматийными, во всей полноте раскрывающих смысл этих этических представлений, является «Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикара»⁵. О Загробном суде здесь говорится в таких выражениях, что ясно — сам поучающий испытывал трепет перед его неподкупностью и неотвратимостью. Загробный суд предстаёт здесь как нечто всем известное, о чём в высшей степени неразумно забывать юноше, начинающему самостоятельную жизнь. «Достойным сделай обиталище твоё на Западе, незыблемым пребывание твоё под Богом (т.е. в некрополе), праведностью и справедливостью (*Maam*)», ибо нет иного упования для человека [Merikarê: 127–128].

⁵ О датировке этого памятника см.: [Демидчик 2005: 50–53, 73–77, 81].

И далее: угодней Богу «хлеб праведника (*ака иб* — букв. 'правильного сердцем'), нежели бык творящего злодеяния» [Merikarê: 128–129].

Жизнь быстротечна и смерть неотвратима, поэтому царь призывает своего наследника привлекать к себе людей добронравием, творить *Maam*, трудиться для Бога, ибо не забывает Бог того, кто трудится для него. Нелицеприятен суд богов, оценивающих жизнь человека по всем его жизненным поступкам, немилостивы боги к нечестивому в час суда. Тот же, «кто достигнет их, не совершив греха, будет пребывать там (в ином мире), подобно Богу, свободно шествующим, как владыки вечности». [Merikarê: 56].

И всё же человек, который, разумеется, не мог прожить без греха, надеялся на снисхождение божественного трибунала. Об этом известно по одному очень любопытному тексту — надписям стелы военачальника Антефа (XI династия, ок. XXI в. до н.э.), скорее всего, происходившей из Абидоса, где был верхнеегипетский центр почитания Осириса. «Да достигнет он божественного совета, — говорится в этом тексте об умершем, — места, где пребывают боги» (т.е. блаженные умершие), и «пусть будет его Ка с ним, его жертвоприношения — перед ним, и его голос будет признан правым при подсчёте разницы (*хесебет ау*)». Боги обращаются к Антефу: «Скажи свой грех (*уу*), и будет изглажено (*дер*) для тебя всё сказанное тобой» [Ny Carlsberg, 963, l. 6–7].

Это наиболее ранний известный нам пример, намекающий на кардиостасию (с определением «разницы» в весе сердца покойного и пера Маат), исповедь испытуемого и прощение его «вольного или невольного» греха.

Со стелой Антефа перекликается также один фрагмент «Текстов ковчегов» из некрополя Эль-Берше XII династии [СТ 44 = I, 181]. В нём говорится: «Двери неба открыты для тебя из-за твоей добродетели (*нефер*). Да поднимешься ты и узришь Хатхор. Изглажен (*дер*) поступок и уничтожен грех твой теми, кто взвешивает на весах в день испытания качеств (человека) (*хесеб кеду*), и даруют тебе те, кто в свите (Ра), пребывание в (Его) ладье». Здесь примечательно, что воз-

можность взойти на небо и присоединиться к свите Ра ставится в зависимость или от преобладающих благих качеств умершего, или является следствием прощения его грехов.

На целой группе ковчегов из Эль-Берше XI–XII династий сохранилось речение, в котором их обладатели называют себя «весами Ра». На них «он взвешивает Правду-Маат» [СТ 452 = V, 321 c-d]. Ясно, что речь идёт о загробном суде, его центральном эпизоде. На одном из ковчегів, принадлежавшем знатной даме Джхутинахт, в той же строке даже есть добавление «для тебя». Это уже не оставляет ни малейшего сомнения о цели взвешивания Правды.

Итак, в этот период идея загробного суда была весьма распространена и соединялась с понятием Правды, Истины, Справедливости, Порядка, Закона, т.е. Маат. Рассмотренные нами памятники Древнего царства, Первого Переходного периода и Среднего царства, за исключением «Поучения» царевичу Мерикара, принадлежат подданным фараона — вельможам, или зажиточным людям, которые могли себе позволить иметь деревянные погребальные ковчегі с начертанными на них надписями. Выраженные в «Поучении» мысли о Загробном суде вполне согласуются с общим характером этого произведения, в котором никак не подчеркивается божественный образ правителя. Поэтому посмертная судьба царя и частных лиц представляется одинаково зависимой от суда богов.

Но в ином свете, как обычно полагают египтологи, изображается царь в текстах эпохи Древнего царства. Подобно богам — Ра и Осирису — он наделяется эпитетами «владыка Маат», «творящий Маат», «Великий Бог», и в качестве бога он мыслится судьей, но не подсудимым.

Обратимся к «Текстам пирамид», в которых умерший царь предстает во всём величии своего божественного образа и статуса. Например, в пирамиде Унаса, в текстах так называемого «Каннибальского гимна», о нём говорится, что он «судит вместе с Тем-чъё-имя-тайно в день избиения старших» [РТ

273–274, § 399 а-в]. В этом фрагменте, содержащем намёк на неизвестное нам предание, важно отметить присущие Унасу судейские функции.

В другом речении Унас, уподобленный Осирису, сам выступает в роли судьи и потому не может быть осужден [РТ 219, § 167 а-d]. Когда Унас возносится на небеса, никто из людей на земле и богов на небе не может осудить его, ибо он «изгладил слово против него, он разрушил его» [РТ 302, § 462]. Если же кто осмелится возненавидеть Унаса и хулить его имя — того бог Тот предаст Осирису [РТ 23]. Во время небесной переправы Унаса, как сказано в другом тексте, ни в мире живых, ни в мире мёртвых нет того, кто мог бы его обвинить. Но при этом добавлена фраза: «нет против Унаса обвинителя — гуся, нет против Унаса обвинителя — быка» [РТ 270, § 386 а-в]. Эти живые существа обычно символизируют врагов Осириса при их жертвоприношении [Матье 1996: 91], и обезвредить их — значит, дать возможность царю беспрепятственно осуществить свою переправу. Так с помощью магического слова или жертвенного ритуала царь может избежать суда и людей, и богов.

Обратимся теперь к 260 речению «Текстов пирамид», в котором образ Унаса предстает в совершенно ином контексте и связан с представлениями о Загробном суде. В этом речении об умершем Унасе говорится, что он — Хор, победивший на суде богов и получивший наследие своего отца (т.е. Осириса). Но здесь содержится ряд реалий, указывающих на то, что речь идёт одновременно и о знаменитой тяжбе Хора и Сета, и о суде над умершим, который происходит в зале Двух истин. Оправданный на суде, Унас «соединяется с теми, кто в Нуне» (т.е. входит в область предвечного бытия, в котором нет смерти). Он воскресает телесно, «воссоединив свои сокрытые члены», становясь, видимо, Осирисом, но не называясь его именем. Так совмещаются в Унасе образы Хора и Осириса, но при этом он сам сохраняет свою уникальную личность. Повергая злобные силы и находясь под защитой Ока Хора, Унас

«выходит в этот день и приносит с собой Маат». И поэтому участь преступников божественного закона — пребывать во «тьме, ходить вниз головой и быть брошенными в огонь» — не касается его [Руг. § 323 a-d].

Важно, что в 260-м речении говорится о желании Унаса быть оправданным, правогласным (*маа херу*) благодаря делам, которые он совершил. Эта формула в различных вариантах много позже, в Новом царстве, будет особенно часто повторяться в «Книге врат». «Правогласие», т.е. оправдание на суде, прямо указывает на обычность представлений о Загробном суде в эпоху «Текстов пирамид» и свидетельствует о том, что этот суд касался не только подданных царя, но и его самого. Итак, сохранившееся только в пирамиде Унаса речение 260 и «Поучение» царевичу Мерикара говорят нам об отсутствии принципиальной разницы между посмертной участью египетских властителей и их подданных, если ставить её в зависимость от того, являются ли они последователями или нарушителями божественного закона — *Маат*. И никакие магические уловки не могут помешать осуществлению этого закона.

Список литературы

Демидчик 2005 — Демидчик А.Е. Безымянная пирамида. СПб.: Алетейя, 2005.

Матье 1996 — Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Восточная литература, 1996 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Allen 2002 — Allen James P. Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom // The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference. Prague: M. Barta, 2006. P. 9–17.

Altenmüller 1974 — Altenmüller Hartwig. Zur Vergöttlichung des Königs Unas im Alten Reich // Studien zur altägyptischen Kultur. 1 (1974). S. 1–18.

- Beinlich-Seeber 1976** — *Beinlich-Seeber Christine. Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im alten Ägypten.* München: Deutscher Kunstverlag, 1976.
- Goedicke 1955** — *Goedicke Hans. The Egyptian Idea of Passing from the Life to Death (An Interpretation) // Orientalia, 24 (1955). P. 225–239.*
- Grieshammer 1970** — *Grieshammer Reinhard. Das Jenseitsgericht im den Sargtexten.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.
- Griffiths 1988** — *Griffiths J. Gwyn. Intimations in Egyptian Non-Royal Biography of a Belief in Divine Impact on Human Affairs // Pyramid Studies and other Essays Presented to J.S.S. Edwards. London: Baines J. et al., 1988. P. 92–102.*
- Kanawati, Abder-Raziq 1998** — *Kanawati Naguib, Abder-Raziq M. The Teti Cemetery at Saqqara III. The Tombs of Neferseshemre and Seankhuiptah. Warminster, 1998 (ACER 11). Pl. 58.*
- Kloth 2002** — *Kloth Nikole. Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen AR: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung.* Hamburg, 2002.
- Steindorff 1913** — *Steindorff Georg. Das Grab des Ti.* Leipzig, 1913.

Сокращения

- CT** — *de Buck A. The Egyptian Coffin Texts. Vols. I–VII. Chicago, 1935–1961.*
- Merikarê** — *Volten A. Zwei altägyptische politishce Schriften: die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhat. København, 1945.*
- Ny Carlsberg** — *Clère J.J. Un passage de la stèle du général Antef (Glyptothèque Ny Carlsberg, Copenhagen) // Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. 30 (1931).*
- PT, Pyr** — *Sethe K. Die altägyptische Pyramidentexte. Bd. I–IV. Leipzig, 1908–1922.*
- Urk I** — *Sethe K. Urkunden des Alten Reiches. Ht. 1–4. Leipzig, 1932–1933.*

Индийский след в *маснави* 'Аттара: рассказ об ученике чародея

Л.Г. Лахути

Вопрос о текстах, которые послужили прямыми или косвенными источниками для рассказов, входящих в поэмы-*маснави* персидского суфийского поэта Фарид ад-дина 'Аттара (XII–XIII в.), давно занимает исследователей. Поэма 'Аттара *Илахи-наме* включает в общей сложности около 260 вставных рассказов; для 75 из них обнаружены около 60 текстов-предшественников, имеющих с ними сюжетное сходство. В абсолютном большинстве это тексты персидские или арабские. Несомненно, здесь собраны не все возможные сведения, список открыт, но общее представление уже можно получить.

Большое количество текстов, которые могли послужить источниками притч 'Аттара или иметь общие с ними источники, обнаружил и привёл в своём фундаментальном труде «Океан души» Хельмут Риттер [Ritter 1978], издатель первого научного текста *Илахи-наме* ['Attar 1940]; в XX в. внесли свой вклад и другие иранские и европейские исследователи; одним из первых среди иранских филологов был Б. Фурузанфар [Furūzanfār 1961]; в 1347/1958 г. вышла книга Ф. Сан'ати-Ниййа «Источники рассказов и притч из *маснави* 'Аттара», содержащая наблюдения над внешними связями аттаровских сюжетов [Şan'atī-Nīyā 1968]; издатель и комментатор третьего научного издания *Илахи-наме* М.Р. Шафи'и Кадкани добавил новые параллели, в том числе обнаруженные в неизданных рукописях ['Attar 2008].

Очевидно, что некоторые рассказы из поэмы *Илахи-наме* пришли в персидскую литературу из индийской через среднеперсидские переводы: это, в частности, рассказы «О сыне

Харуна ар-Рашида» (Беседа 16, рассказ 1), «О птице, живущей у подножия горы» (Беседа 13, рассказ 9), «О человеке, который поймал птичку» (Беседа 13, рассказ 14) и «О соколе и петухе» (Беседа 17, рассказ 2).

Рассказ о соколе и петухе

Сокол рассердился на петуха,
и сказал ему так:

«Люди берегут тебя и охраняют,
ни на миг не оставляют без воды и зёрен,

Постоянно оберегают от врагов,
чтобы никто не наложил на тебя руку, –

А ты всегда убегаешь от людей!
Ну почему ты такой неверный?!

Люди всегда тебе верны,
а у тебя только и есть, что неверность!

Нисколько ты не дружишь с людьми –
не видал я другого такого недоброго!

Меня вот – ей-богу! – если люди сто раз
посылают вдаль с сотней поручений,

Я отправляюсь в полёт
и быстро возвращаюсь обратно.

Нет верности у домашних птиц,
они всегда словно чужие».

Едва домашний петух услышал эти слова,
возвысил он голос из глубины страдания:

«Если ты как-нибудь будешь на базаре,
не найдёшь там убитого сокола, [висящего] вверх ногами,

Но сотню петухов увидишь с отрубленной головой,
подвешенных за ноги, с рассечённой грудью.

Если верность человека такова,
мне она сулит одни муки, это точно.

Если таковы верность и дружба человека,
то лучше уж посыпать себе голову прахом.

Хоть сейчас он меня и вскармливает, но ведь
он кормит меня так хорошо, чтобы убить.

Если это для тебя верность, то лучше насилие,
язычество куда лучше такой верности и любви!»

Этот рассказ входит в Беседу 17 поэмы *Илахи-наме*, посвящённую тщете всего земного. Его сюжет можно обнаружить в рассказе для детей из «Второй русской книги для чтения» Льва Толстого:

Сокол привык к хозяину и ходил на руку, когда его кликали; петух бегал от хозяина и кричал, когда к нему подходили. Сокол и говорит петуху:

«В вас, петухах, нет благодарности; видна холопская порода. Вы, только когда голодны, идёте к хозяевам. То ли дело мы, дикая птица: в нас и силы много, и летать мы можем быстрее всех; а мы не бегаем от людей, а сами ещё ходим к ним на руку, когда нас кличут. Мы помним, что они кормят нас».

Петух и говорит:

«Вы не бегаєте от людей оттого, что никогда не видели жареного сокола, а мы то и дело видим жареных петухов» [Толстой 1957: 173].

Как справедливо отмечено в комментарии к изданию, этот рассказ представляет собой «вольный и сильно сжатый перевод и местами переделку индийской басни во французском переводе: “Le faucon et le coq” («Сокол и петух») из сборника “Contes et fables indiennes de Bidpai” (имеется в виду [1001 jours 1839: 446–447]. — Л.Л.), хранящейся в библиотеке Л. Толстого в Ясной Поляне» [Толстой 1957: 641].

Источник для некоторых историй не обнаружен, но существуют более поздние тексты, определённо с ними связанные. Таков рассказ о Сарптаке Хиндском из *маснави* 'Аттара *Илахи-наме*, перевод которого выполнен и опубликован нами [Лахути 2009: 47–48]. Эту историю рассказывает отец своему сыну, мечтающему жениться на дочери царя народа пери, о

красоте которой он узнал из книги по астрологии. Как видно из заглавия, дело происходит в Хинде, т.е. Индии. Так же, как и сын рассказчика, юноша, изучивший «все науки своего времени», узнаёт из учёной книги о красоте принцессы из царства пери, заочно влюбляется в неё и всячески старается найти способ её увидеть. Наконец он выясняет, что один учёный врач имеет связь с миром пери, но попасть к нему невозможно: он не пускает к себе никого, охраняя свои медицинские и прочие секреты. Юноша уговаривает отца привести его к этому врачу под видом глухонемого, а значит, неспособного что-то понимать и потому не опасного, и врач принимает его к себе в услужение.

Юноша десять лет служит хозяину, при этом тайно изучает его методы лечения, слушает, как тот рассуждает сам с собой наедине, а в его отсутствие читает его медицинские книги и всё записывает. Так мнимый глухой достигает совершенства в науках. Но к одному закрытому и тщательно охраняемому ларцу, хранящему самую необходимую ему книгу, у него нет доступа.

Однажды врача вызывают лечить кого-то из царских детей. Закутавшись в покрывало, юноша незаметно идёт за ним и поднимается вверх, откуда видит происходящее: кожа на голове царевича вздулась, под ней шевелится какое-то насекомое. Врач снова и снова пытается извлечь это насекомое клещами, но оно только сильнее впивается в голову больного. Царевич кричит от боли. Наконец юноша не выдерживает и сверху советует врачу слегка нагреть клещи — тогда насекомое ослабит хватку и его когти выйдут из мозга больного.

Подняв глаза, врач видит своего якобы глухого слугу, понимает всё и от потрясения умирает. Юноша излечивает больного, после чего к нему переходят должность и имущество врача. С тех пор его и называют *Сарпатак*¹.

¹ Х. Риттер возводит это слово к инд. *sirāpātaka* — соединение перс. *sar* или ср.-инд. *sirā* 'голова' и ср.-инд. *pātaka* 'рассекающий' [Ritter 1978: 754].

Придя в дом, юноша первым делом открывает заветный ларец и находит там книгу о вызывании духов. Следуя указаниям книги, он после сорокадневного поста читает заклинания, и ему является пери сказочной красоты.

Мотив «ученик чародея превосходит своего учителя» широко распространён и хорошо изучен. Однако близкого сюжетного сходства с рассказом 'Аттара в европейском фольклоре не обнаруживается².

Переключку с этим рассказом можно видеть в книге неизвестного автора «История четырёх дервишей» (*Qiṣṣa-yi čahār darvīš*)³, написанной на персидском языке. В последней четверти XVIII в. эту книгу переложил на урду Мир Мухаммад Хусайн 'Ата Хан Тахсин, назвав её «Новый украшенный стиль» (*Nau tarz-i murassa*'), а в 1802 г. известный поэт и писатель Мир Амман создал её переложение под названием «Сад и весна, или История четырёх дервишей» на лёгком разговорном урду. Сам Мир Амман назвал свою книгу переводом персидской «Истории четырёх дервишей», но автор предисловия к английскому переводу книги [Mir Amman 1957]⁴ показывает, что на самом деле это было переложением вышеупомянутой книги Тахсина ['Abdul Haq 2005].

² Исключение составляет рассказ, записанный в 1822 г. в Вене, который приводится в комментариях к сказке Братьев Гримм «Вор и его учитель» (*De Gaudeif un sein Meester*): чародей ищет глупого слугу, который не умел бы читать и писать. Мальчик притворяется таковым, а сам тайно изучает заклинания в волшебной книге хозяина. Когда чародей обнаруживает обман, застав слугу за чтением запретной книги, тот быстро читает выученное заклинание, превращается в птицу и улетает [Bolte, Polívka 1915: 60–61].

³ Рукопись была издана литографически без имени автора в Бомбее в 1878 г. под названием «Четыре дервиша» с предисловием Мир Ахмада б. Шахмухаммада [Айни 1986: 3]. Издавалась также в Тегеране, в печатне Машхади Таки, работавшей в 1878–1891 гг. [Шеглова 1979: 67].

⁴ Русский перевод: [Мир Амман 1957].

В обеих «Историях четырёх дервишей» приводится рассказ некоего царевича⁵ (рассказы в персидском и урду вариантах в целом совпадают).

По предсказанию звездочётов царевич до четырнадцати лет не должен был видеть света солнца и луны, поэтому он рос в саду, покрытом войлочными куполами. Мальчик получил лучшее воспитание и в совершенстве овладел всеми науками своего времени. Когда ему исполнилось тринадцать, войлок внезапно раскрылся, и с неба спустилась на троне прекрасная девушка. Она призналась в любви к царевичу, но тут явились её единоплеменники и приказали ей уйти. Она открыла юноше, что она — дочь царя пери⁶, но найти её он не сможет, ибо это не дано людям.

Царевич впал в любовное смятение, постоянно рыдал и бился в отчаянии и не мог выговорить ни слова — язык отказался ему служить.

Отец царевича узнал, что на некоем острове в Индии есть знаменитый целитель — святой отшельник у Мир Аммана и йог в персидской книге⁷; он живёт в саду, обнесённом высоким забором, куда никто не может проникнуть. В определённый день он выходит и осматривает многочисленных больных, стекающих к нему отовсюду. Царевича доставили на этот остров, и лекарь ввёл его — единственного из всех — за ограду, в свой *айван*, где оставил одного. На сороковой день царевичу стало легче, и лекарь, дав ему лекарство, разрешил гулять по саду, а сам снова удалился. Царевич постепенно пришёл в себя и начал изучать медицинские книги и рассматривать снадобья, бывшие в доме лекаря. Так он научился искусству врачевания, но по-прежнему хранил молчание, и любовь к красавице-пери не уменьшалась.

⁵ В персидской книге этот сюжет встроен в рассказ третьего дервиша, в книге Мир Аммана — в рассказ второго.

⁶ В дальнейшем обе книги называют её дочерью царя джиннов.

⁷ Йог — *jūgī*, в цитируемом русском переводе — «цыган» [Четыре дервиша 1986].

Через год лекарю привезли больного; юноша забрался на крышу здания и в отверстие в крыше увидел, что лекарь «усыпил больного, крепко привязал к четырём кольям, с удивительным мастерством снял черепную кость и отложил её в сторону. Поодаль горел огонь. Он сунул в пламень щипцы и нагрел их». Царевич, вспомнив прочитанные книги, понял, что в ухо больному заползла сороконожка, которая добралась до мозга, и надо «снять черепную кость и тёплыми щипцами извлечь сороконожку. Если щипцы не нагреть, сороконожка вцепляется ножками в мозговую оболочку и разрывает её. Если же щипцы согреты больше, чем нужно, они прожигают оболочку» [Четыре дервиша 1986: 149].

Заметив, что щипцы слишком накалены, царевич крикнул: «Учитель, щипцы горячие!» Тот посмотрел вверх, «отбросил щипцы и, хлопая себя по голове и груди, распахнул дверь и ушел вглубь сада». Успешно довершив лечение больного, юноша отправился на поиски врача, обнаружил его в саду повесившимся на петле из своих длинных и спутанных волос и с сожалением похоронил, вынув перед этим из волос лекаря два ключа. Первым ключом открылась запертая дверь в доме, а вторым — шкатулка, в которой обнаружилась книга в кожаном инкрустированном переплёте. В книге «были описаны все лекарства, величайшее имя [Божие], указания для сорокадневного уединения для поста и молитв, методы подчинения джиннов, духов, заклинателей» [Четыре дервиша 1986: 150].

Царевич вернулся домой, поселился один в своём прежнем саду и стал выполнять указания книги. На сороковую ночь в ответ на заклинания к нему явился отец девушки — царь всех джиннов и на мольбы царевича сказал, что связь человека, созданного из земли, и джинна, созданного из огня, невозможна. В конце концов было решено, что красавица будет находиться подле него, «но при условии», что его желание «не подсказано похотью» и что он не будет «смотреть на неё чувственными глазами». Царевич принял это

условие, но однажды ночью в опьянении забыл свои клятвы и захотел обнять красавицу. Тут явились джинны, отобрали у него книгу, а красавица упала без чувств и с тех пор так и оставалась в состоянии сна [Четыре дервиша 1986: 151–154].

Можно видеть, что обе истории связаны с Индией и их узловые моменты совпадают: (1) юноша, изучивший «все науки своего времени»; (2) узнаёт о существовании прекрасной принцессы из царства пери — у 'Аттара он читает о ней в книге, в двух же рассказах на урду она сама внезапно является ему, но потом исчезает; (3) он стремится найти девушку; (4) индийский мудрец и лекарь не пускает к себе никого; (5) влюблённый юноша проникает к врачу в качестве глухого: у 'Аттара целенаправленно притворяется глухонемым, в двух поздних рассказах — теряет дар речи из-за разлуки с пери и попадает к врачу как больной; (6) врач вводит его в свой дом, и он тайно перенимает знания мудреца; (7) сверху наблюдает, как врач пытается извлечь насекомое из головы больного; (8) громко даёт врачу совет, связанный с температурой щипцов; (9) врач сразу умирает: у 'Аттара от потрясения, в двух поздних рассказах — совершает самоубийство; (10) юноша находит книгу о вызывании джиннов и пери; (11) следуя указаниям книги, сорок дней постится, читает заклинание; (12) наконец, девушка появляется.

События, происходящие после явления девушки, расходятся.

В обеих версиях «Истории четырёх дервишей» юноша нарушает обет чистой любви и теряет красавицу. В конце обеих книг они, как и прочие влюблённые из других историй, чудесным образом находят друг друга и вступают в брак.

Герой рассказа 'Аттара внезапно осознаёт, что красавица находится внутри его груди. На его изумлённый вопрос она отвечает, что была с ним с первого дня, потому что она — его *нафс*, то есть «животная» или «природная» душа:

«Я — твоя [душа-]*нафс*, ты ищешь себя самого. Почему ты не делаешь [свой] разум зрячим?

В суфийской традиции *нафс* (*nafs*) — «животная душа» человека, в отличие от души или духа (*jān* или *ravān*). Она постоянно препятствует духовным подвигам суфия⁸. Но усердные труды юноши преобразили его животное начало, оно стало его прекрасной душой (*jān*). Сюжет волшебной сказки о любви юноши из мира людей и девушки из мира пери 'Аттар использовал для выражения идеи о том, что красота, к которой стремится человек, находится внутри него: «Возлюбленный — внутри твоей чистой души»⁹.

Таким образом, волшебная сказка о любви юноши из мира людей и девушки из мира духов, соединяется у 'Аттара с философской мыслью почитаемого им знаменитого суфийского мистика XI в. Ахмада Газали:

Guftam: şanamā magar ki jānān-i man-ī
Çun nîk nigah kardam x^wad jān-i man-ī

Я сказал: «О красавица, ты — возлюбленная моей души!

А когда хорошо взгляделся, [понял]: ты и есть моя душа

[Ġazālī 1991: 118]

Персидская книга традиционно приписывалась Амиру Хусрау Дехлеви (1253–1325): это утверждает автор предисловия к изданию 1978 г. [Четыре дервиша 1986: 3], и вслед за тем в своём авторском предисловии — Мир Амман:

⁸ О проблемах понимания и перевода термина *nafs* см. [Лахути 2018; Чалисова 2018].

⁹ Эта тема подробно раскрыта в поэме 'Аттара *Мусибат-наме*, посвящённой странствиям ученика-суфия в духовных мирах во время сорокадневного поста и затворничества (*чилла*): «Душа человека — это всё во всём <...>. Кто идёт путём, ведущим к душе, тот достигает на этом пути [Божественного] Возлюбленного. Ведь идти путём, ведущим к душе, [это и] означает идти по пути к Возлюбленному, но сначала он называется путём к душе. У Возлюбленного есть потаённый путь к душе; но этот путь сокрыт от всего мира. Когда душа вновь обретает этот путь к Нему, тогда во всей вечности она видит тайное Бытие. Царь имеет путь ко всем сердцам» ['Aṭṭār 2007: 349, Беседа 28].

«... этот рассказ о четырёх дервишах был сначала составлен Амиром Хусрау из Дели при следующих обстоятельствах: святой Низам ад-дин Аулийа¹⁰ по прозвищу Zari-Zar-bakhsh, который был его духовным наставником <...>, захворал; и чтобы развеселить дух своего наставника, Амир Хусрау постоянно рассказывал ему эту историю, посещая его во время болезни. Бог с течением времени отвёл от учителя его недуг. Совершив омовение после болезни, он дал такое благословение: “Кто будет слушать эту историю, по благодати Божией останется здоров”. С тех пор эту историю, рассказанную по-персидски, читали повсюду» [Mir Amman 1857: 4].

В собраниях сочинений Амира Хусрава нет ни этого текста, ни упоминания о нём; к тому же было установлено, что цитируемые в персидской книге стихи принадлежат поэтам более позднего времени — Хафизу, Джами и другим (см.: [Четыре дервиша 1986: 3]), из этого следует вывод о позднем происхождении историй о четырёх дервишах.

Однако сопоставление истории царевича страны Нимруз с рассказом о Сартапаке Хиндском из поэмы 'Аттара показывает, что по крайней мере одна из историй, входящих в книгу, возникла не позднее начала XIII в. (смерть 'Аттара относят к 1221 г.), а значит, стихотворные цитаты были вставлены в неё позднейшими переписчиками.

Вопрос об источнике рассказа о Сартапаке остаётся открытым. Не исключено, что какая-то традиция, связанная с именем врача *Сарпатак*, существовала: современный иранский исследователь М.Р. Шафи'и Кадкани обнаружил его в кабульской рукописи *Дивана* Сана'и (предшественника 'Аттара), где оно упоминается наряду с именами таких зна-

¹⁰ Низамуддин Аулийа (1242–1325) — известный шейх, возглавлявший суфийское братство *чиштийиа*; был духовным наставником Амира Хусрава.

менитых врачей, как *Букарат* (Гиппократ) и *Бу 'Али* [Сина] (Авиценна) [‘Aṭṭār 2008: 167]. При этом в рукописях, легших в основу издания *Дивана* Сана’и, это имя пишется как *sarbānak* [‘Aṭṭār 2008: 537, прим. к бейту 1314]. Рассказчик в поэме ‘Аттара называет историю о Сартапаке «невестой, явленной из-за завесы тайны» [Лахути 2009: 47]. Значит ли это, что сам сюжет принадлежит ‘Аттару или что в его поэме отец-рассказчик раскрывает сыну тайные смыслы уже известной истории?

В любом случае сопоставление историй ‘Аттара со сходными по сюжету рассказами его предшественников, современников и более поздних авторов позволяет глубже понять своеобразие творческого метода ‘Аттара, а также проследить бытование этих сюжетов во времени.

Список литературы

- Айни 1986** — Айни С.. Вместо предисловия // Приключения четырех дервишей (народное) / Пер. с тадж. С. Ховари. С предисл. С. Айни. Душанбе: «Ирфон», 1986. С. 3–8.
- Лахути 2009** — Лахути Л.Г. «Божественная книга» Фарид ад-дина ‘Аттара (XII–XIII вв.) Беседа 4, рассказы 1–2 // Ирано-Славика. М., 2009, № 1–2 (20). С. 47–50.
- Лахути 2018** — Лахути Л.Г. Душа и *нафс* в поэзии ‘Аттара (к составлению концептного словаря) // Вестник РГГУ, серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». М., 2018 [в печати].
- Мир Амман 1957** — Мир Амман. Сад и весна. История четырех дервишей / Пер. с урду и предисл. Г.А. Зографа. М.: «Худ. лит.», 1957.
- Толстой 1957** — Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. В 90 томах. Т. 21. Новая азбука и русские книги для чтения / Подготовка текста и комментарий В.С. Спиридонова и В.С. Мишина. М.: «Худ. лит.», 1957.

- Чалисова 2018** — Чалисова Н.Ю. Суфийский *нафс* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода // Вестник РГГУ, серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». М., 2018 [в печати].
- Четыре дервиша 1986** — Приключения четырех дервишей / Пер. с тадж. С. Ховари. С предисл. С. Айни. Душанбе: «Ирфон», 1986.
- Щеглова 1979** — Щеглова О.П. Иранская литографированная книга. (Из истории книжного дела в Иране в XIX — первом десятилетии XX в.). М.: «Восточная литература», 1979.
- 'Attar 2007** — *'Aṭṭār Farīd al-Dīn. Muṣibat-nāmeḥ / Muqaddima, taṣḥīḥ va tā'līqāt Muḥammad Rizā Šāfi'ī Kadkānī. Čāp-i 3. Tehrān, 1386/2007 (на перс. яз.)*.
- 'Attar 2008** — *'Aṭṭār Farīd al-Dīn. Ilāhī-nāmeḥ / Muqaddima, taṣḥīḥ va tā'līqāt Muḥammad Rizā Šāfi'ī Kadkānī. Tehrān, 1388/2008 (на перс. яз.)*.
- Bolte, Polívka 1915** — *Bolte J. und Polívka G.. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm / Neu bearbeitet / In 5 Bände (1913–1932). Bd. 2. Leipzig 1915 (на нем. яз.)*.
- Furūzanfār 1961** — *Furūzanfār B. Šarḥ-i aḥvāl va naqd-i taḥlīl-i āṭār-i šayḫ Farīd al-Dīn 'Aṭṭār Nīšāpūrī. Tehrān: Anjuman-i āṭār-i millī, 1339–40/1961 (на перс. яз.)*.
- Ġazālī 1991** — *Maġmū'ah-yi āṭār-i fārsī-yi Aḥmad Ġazālī / Ba ihtimām-i Aḥmad Mujaḥid. Tehrān: Dānišgāh-i Tehrān, 1370/1991 (на перс. яз.)*.
- Ritter 1978** — *Ritter Helmut. Das Meer der Seele / Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār. Leiden: Brill, 1978 (на нем. яз.)*.
- Šan'atī Nīyā 1990** — *Šan'atī Nīyā F. Maāxez-e qeṣaṣ va tamṭilāt-e maṭnavihā-yi 'Aṭṭār. Tehrān: Zuvvār, 1369/1990 (на перс. яз.)*.
- 1001 jours 1839** — *Les mille et un jours: Contes persans. Paris, 1839 (на франц. яз.)*.

Электронные ресурсы

'Abdul Haq 2005 — Muqaddimah-e murattib [Editor's introduction, composed in the late 1920's] by Maulavi 'Abdul Haq. Literal translation (except for his examples) by FWP, 2005. — URL: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00urdu/baghobahar/intro_abdulhaq.html> (дата обращения — 10.08.2016).

Mir Amman 1957 — Bagh-o-Bahar or Tales of the Four Darweshes translated from the Hindustani of Mir Amman of Dihli, by Duncan Forbes. London, 1857 (*на англ. яз.*). — URL: <<http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00urdu/baghobahar/>> (дата обращения — 10.08.2016).

О сюжетном сходстве мотива утопления любовницы в преданиях об 'Адуд ал-Давла Дайлами и Степане Разине

**Машхади Рафи Фереште,
Хоссейни Таги-абад Медхи**

Утопление Разиным персидской княжны в реке является одним из наиболее увлекательных эпизодов рассказа о персидском походе Степана Разина. Реальность этого события как такового подвергалась сомнению: оно не упоминалось ни в одном официальном источнике, как русском, так и зарубежном. Говорится, что в приговоре Разину содержится длиннейший перечень убитых им или по его приказу людей, в том числе во время персидского похода, упоминаются и купцы, и горожане, — только о персидской княжне не сказано ни слова [Чертанов 2016: 151]. Приведём другой пример — книгу «Дневник путешествия кавалера Шардена в Персию и Восточную Индию через Чёрное море и Колхиду» [Chardin 1686], считавшуюся замечательным источником для изучения Персии в эпоху Сефевидов. В той части книги, которая посвящена приключениям разинцев в Персии, также не говорится о персидской княжне-пленнице.

С другой стороны, мы видим, что этот сюжет нашёл яркое отражение в русских произведениях, как литературных, так и фольклорных. Единственными документальными источниками рассказа о принесении Разиным нерусской пленницы в жертву реке считают сообщения, содержащиеся в книге «Три путешествия» Яна Стрейса (1630–1694), вышедшей первым изданием в 1676 г., и в «Записках» Л. Фабрициуса (1648–1729), созданных между 1688 и 1693 гг. Говорится, что эти сообщения вдохновили таких русских поэтов, как Пушкин и Садовников, на создание стихотворений о приключениях Разина и казаков в Персии.

Пушкин, считавший Разина «единственным поэтическим лицом русской истории», в 1826 г. посвятил ему сразу три стихотворения под общим заглавием «Песни о Стеньке Разине». В одном из них, «Как по Волге-реке, по широкой...», «грозен Стенька», идя по реке со своими «гребцами удалыми, казаками, ребятами молодыми», подхватывал «персидскую царевну» и бросал её «в волны» — «Волге матушке поклонился» [Королёв 2004: 1]. Через несколько десятилетий поэт Д.Н. Садовников написал на тот же сюжет стихотворение «Из-за острова на стрежень...» (1883 г.). Положенное на музыку, оно стало чрезвычайно популярной, любимой народной песней [Королёв 2004: 1].

Голландские офицеры Я. Стрейс и Л. Фабрициус находились в Астрахани в период с 1667 по 1670 г. и могли быть очевидцами возвращения разинцев из персидского похода в 1669 г. Поэтому можно предположить, что они слышали об этом рассказе, общаясь с местными жителями, русскими военными, казаками и друг с другом, но в разных вариантах и в разное время [Королёв 2004: 2]. В версиях голландцев о набеге казаков на персидское побережье Каспия говорится о девушке, попавшей к ним в плен, а в конце концов она, ставшая возлюбленной Разина, была утоплена им в реке. Несмотря на то, что речь идёт об одном и том же событии, между обеими версиями существуют различия в конкретных деталях. Вот несколько примеров:

— Согласно Стрейсу, дело было по окончании Каспийского похода разинцев, после прибытия их флотилии в Астрахань, а по Фабрициусу — ещё во время этого похода, перед отправлением казаков из Яика в море.

— Соответственно, в первом случае пленница была брошена в Волгу (судя по контексту сообщения, либо в Астрахани, либо где-то недалеко от неё), во втором — в Яик.

— У Стрейса это персидская княжна, а у Фабрициуса — знатная татарская дева.

— В первом варианте пленница попала в руки Разина на Каспии, во втором — неизвестно где.

— По Стрейсу, её захватили совсем недавно, по Фабрициусу — за год до Каспийского похода.

— Первый автор утверждает, что пленницу взяли вместе с её братом, второй же ни о каком брате вовсе не упоминает.

— Согласно Стрейсу, Разин принудил пленянку стать его любовницей, и та полюбила его из страха (довольно странное выражение: можно ли полюбить из страха?), а у Фабрициуса не говорится ни о каком принуждении и страхе.

— Поскольку, по Стрейсу, это была недавняя пленница, у неё не могло быть от «изверга» ребёнка, почему первый автор о нём и не упоминает, тогда как второй мемуарист говорит об их общем сыне.

— В первом случае красавица была принесена в жертву реке (Волге), во втором — водяному богу Яика.

— Первый вариант рассказывает об импульсивном поступке Разина, второй — об осознанном решении: атаман обещал жертву водяному богу задолго до утопления.

— Соответственно, по Стрейсу, у Разина не было никакого видения перед ужасным поступком, а согласно Фабрициусу, ему случилось явление упомянутого бога.

— В первом случае атаман был пьян, во втором случае о его опьянении не сказано ни слова, а поскольку дело происходило утром, можно предположить, что Стенька находился в трезвом состоянии.

— По контексту первого сообщения получается, что Разин бросил пленницу в воду с судна, во втором же известии нет и намёка, откуда именно красавицу бросили в реку — может быть, и с берега [Королёв 2004: 1].

Что касается причины поступка Разина, то были выделены некоторые основные мотивы для этого «злодеяния», в том числе жертва (у Стрейса, Фабрициуса и Савельева); пьяное сумасбродство (у Стрейса); недовольство казаков (у Якушкина и Савельева); жертвоприношение (у Пушкина); Разин хотел освободиться от собственной привязанности

(у Костомарова); измена разинской возлюбленной (у Валишевского, Соловьева и Королёва); ревность (у Мордовцева); Разин хотел обменять персиянку на казаков, которых персы держали в плену, но, узнав об отказе персов, Разин убил девушку (у Злобина) [Чертанов 2016: 170–173].

За несколько столетий до истории Разина в одном из персидских произведений в жанре «зеркала для правителей» можно обнаружить нечто подобное рассказу об утоплении Разиным девы — это повествование о знаменитом иранском царе 'Адуд ад-давла Дайлами. Среди выдающихся образцов жанра «зеркала», где упоминался этот персонаж, можно назвать *Сийар ал-Мулук* «Книга о правлении» Низам ал-Мулка Туси, *Таджариб ал-умам* «Опыты народов» Ибн Мискавейха, приложение к *Таджариб ал-умам* Абу Шуджа', *Китаб ал-Фахри* «Книга Фахри» [о принципах царствования и исламских государствах] Ибн ат-Тиктака, *ал-Камил фи-т-Тарих* «Полный свод истории» Ибн ал-Асира.

Основной целью написания «зерцал» является обучение государей этике и принципам государственного управления. Рекомендации и советы иллюстрировались рассказами или притчами из жизни царей прошлого, пример которых был призван помочь будущим государям сохранять стабильность и долговечность пребывания на престоле. Рассказы из жизни 'Адуд ад-давла Дайлами (936–983) — самого влиятельного царя из династии Буидов в Иране и Ираке — являются ярким тому примером. Во время правления аббасидского халифа ат-Та'и' лиллаха (974–991) 'Адуд ад-давла превратил его должность в чисто церемониальную и практически взял власть в свои руки, получив от халифа титул *Тадж ал-Милла* «Венец [исламского] сообщества».

Низам ал-Мулк Туси в книге *Сийар ал-Мулук* «Книга о правлении» говорит об 'Адуд ад-давла с одобрением: «Среди дайламитов не было ни одного царя сознательнее, заметнее и рассудительнее, чем 'Адуд ад-давла, заинтересованный в благоустройстве страны и являющийся великодушным и сообра-

зительным политиком» [Низам ал-Мулк 1961: 101–102]. Абу Шуджа¹, вазир халифа ал-Муктади биллаха (895–932), в приложении к книге Ибн Мискавейха *Таджариб ал-умам* «Опыты народов», описывает 'Адуд ад-давла такими словами: «... он был умным, мудрым царём, и в то же время ловким политиком. Выполняя свои обязанности, редко совершал ошибки. Он был человеком твёрдой воли, великодушным, с сильной мыслью и хорошей мудростью, любителем добродетелей, врагом подлости и низости. <...> В сердцах представителей власти и военачальников таился страх перед 'Адуд ад-давла, ибо малейшая ошибка с их стороны при выполнении обязанностей, даже в безвыходной ситуации, сильно раздражала 'Адуд ад-давла и считалась непростительным грехом. Приведём пример: Мутаххар ибн Абдуллах, один из вазиров 'Адуд ад-давла, потерпел поражение в войне, где он был командиром армии 'Адуд ад-давла. После этого поражения Мутаххар совершил самоубийство, перерезав себе вены на руках» [Факихи: 104–105].

Одним из важных моментов в рассказах об 'Адуд ад-давла является утопление им любовницы в реке Диджла¹. Согласно персидским поучительным произведениям, 'Адуд ад-давла делал всё, что требовалось от правителя, без какой-либо оглядки. Если 'Адуд ад-давла подозревал кого-либо в нанесении вреда государству, он немедленно приказывал применить наказание и даже проявлял жестокость. Примером тому — рассказ об утоплении им любовницы. В нём поведано о том, что 'Адуд ад-давла Дайлами влюбился в некую служанку настолько сильно, что предал забвению свои обязанности, и управление делами государства пришло в расстройство. Не одобряя поступок царя, вазир советует ему удалить от себя эту служанку, ибо она отвлекает внимание владыки от государственных дел. Как-то 'Адуд ад-давла, сидя у реки Диджла, призвал к себе служанку, завёл с ней разговор, а затем вне-

¹ Название реки Тигр в старом персидском языке, интерпретировалось как «быстрая река».

запно приказал бросить женщину в реку. После этого события 'Адуд ад-давла вновь обратился к делам правления, и всё пошло своим чередом. Ибн ат-Тиктака, историк XIV в., говорит об этом: «народ рассматривал утопление 'Адуд ад-давла любовницы в реке как важное событие, говорящее о сильной воли правителя, но я (Ибн ат-Тиктака), наоборот, считаю это дело главной причиной слабости воли 'Адуд ад-давла. Если бы он отказался от служанки, не утопив её в реке, это могло бы свидетельствовать о его сильной воле» [Ибн ат-Тиктака 1988: 28-29].

Ибн ал-Асир в книге *Ал-Камил фи-т-Тарих* «Полный свод истории» передает некий рассказ о соперничестве между 'Адуд ад-давла и его двоюродным братом Бахтияром. Ибн ал-Асир сравнивает действия этих двух правителей в аналогичной ситуации и высоко оценивает действия 'Адуд ад-давла, в противоположность Бахтияру, который не пожертвовал своей любовью ради важных дел. Согласно этому рассказу, любимый слуга Бахтияра попал в плен, что весьма огорчило Бахтияра, лишившегося своих наслаждений. Он пытался предпринять какие-то меры для изменения ситуации, но предал полному забвению дела государства. После того, как Бахтияр узнал, что его любимый слуга находится в числе пленных, он откровенно объявил, что пленение слуги для него ужаснее потери царства, и поспешил направить 'Адуд ад-давла письмо, где предлагал отдать всё, что тому требуется, взамен освобождения слуги. 'Адуд ад-давла вернул слугу. Эта скандальная история стала известна всем, и слабовольный Бахтияр был покрыт позором в глазах других правителей [Ибн ал-Асир 1992: 87].

Ибн Мискавейх был одним из современников и приближённых 'Адуд ад-давла, служившим ещё при дворе Руkn ад-давла, отца 'Адуд ад-давла. Будучи непосредственным свидетелем событий, в которых участвовал 'Адуд ад-давла, Ибн Мискавейх ясно видел как хорошие, так и дурные черты своего государя, его повадки, манеру вершить дела правле-

ния. В своей книге *Таджариб ал-умам* он рисует образ 'Адуд ад-давла как решительного, целеустремленного и в то же время жестокого человека. Это нашло яркое отражение в рассказе о любви 'Адуд ад-давла к дочери Насир ад-давла ибн Хамдана. Ибн Мискавейх пишет: «в 366-м году хиджры Джамила, дочь Насир ад-давла ибн Хамдана, вместе с двумя братьями, Ибрахимом и Хибатуллахом, совершали паломничество в Мекку. Это было в своём роде редкостным *хаджжем*: их караван состоял из четырёхсот верблюдов и нескольких *каджаве*², но никому не было ясно, в каком из них сидела Джамила. <...> Однако спустя некоторое время счастье отвернулось от Джамилы. 'Адуд ад-давла завладел всем, что ей принадлежало, стал хозяином её собственности, замка, страны и даже семьи, обрекши её на крайнюю нищету. Тогда 'Адуд ад-давла стал свататься к ней, но Джамила из гордости не приняла его предложения. Разъярённый, он оставил её голодной и раздетой, и она была вынуждена поступить в дом разврата, дабы заработать деньги для возвращения имущества, захваченного 'Адуд ад-давла. Когда жизнь стала ей совсем неведомой, она утопилась в реке Диджла» [Ибн Мискавейх 1997: 477].

В обоих рассказах о любви 'Адуд ад-давла заметно присутствие реки с этим названием. Согласно историческим источникам, 'Адуд ад-давла был самым влиятельным иранским царём, а его столицей был Багдад, лежавший неподалеку от «быстрой реки» — *Диджла*. Здесь следует подчеркнуть, что со времени прихода ислама ни одна иранская столица не располагалась по берегам «быстрых рек», а рассказ об утоплении человека (возлюбленной), встречающийся во многих персидских литературных и фольклорных произведениях, связывался с именем единственного из иранских царей — 'Адуд ад-давла.

² Два крытых сиденья, расположенные по бокам верблюда или иного вьючного животного.

В связи с популярностью рассказов об 'Адуд ад-давла, в особенности рассказа об утоплении им возлюбленной, следует отметить, что главные силы его армии состояли из иранских жителей района Дейлема (*Дайлам*) на побережье Каспийского моря. Следовательно, можно предположить, что среди народов Дейлема устные рассказы об 'Адуд ад-давла были достаточно широко распространены. Через семь столетий после 'Адуд ад-давла Степан Разин и его соратники прибыли на иранское побережье Каспийского моря и примерно года пребывали там. Приключения Разина в Персии породили ряд легенд, одной из которых является утопление Разиным персидской возлюбленной в Волге. Сомневаясь в правдивости этого рассказа и рассмотрев все доводы и догадки о его источнике, можно предположить следующее: этот мотив был навеян поучительными историями из жизни иранских царей, в особенности 'Адуд ад-давла, которые казаки могли слышать, общаясь с местными жителями во время своего краткого пребывания в Персии. Между тем, этот общий мотив, имеющий и нравственную, и политико-управленческую, и даже патриотическую составляющую, может рассматриваться как некая культурная универсалия, присущая народам двух стран, чьи отношения достигли своего пика в XVII в. через различные формы взаимодействия: от торговых связей до соперничества и военного противостояния в Каспийском регионе.

Список литературы

- Ибн ал-Асир 1992** — *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил фи-т-тарих (Полный свод истории). Т. 21 / Пер. Аббаса Халили и Абулгасема Халата. Тегеран: изд-во «Элми», 1992.
- Ибн ат-Тиктака 1988** — *Мухаммад ибн Али ибн Табаба*. Китаб ал-Фахри фи-л-адаб ас-султанийа ва-д-дувал ал-исламийа (Книга Фахри о принципах царствования и исламских государствах) / Пер. Мухаммада Вахида Гольпайгани. Тегеран: Научно-культурное издательство, 1988.

Ибн Мискавейх 1997 — *Ибн Мискавейх, Абу Али Ахмад ибн Мухаммад*. Таджариб ал-умам (Опыты народов). Т. 6 / Пер. Абулгасема Имами и Али Наки Монзави. Тегеран: «Тус», 1997.

Низам ал-Мулк 1961 — *Низам ал-Мулк (Абу Али Хасан Туси)*. Сийар ал-Мулук (Книга о правлении) / Хюберт Дарк. Тегеран: Бюро переводов и книгоиздания, 1961.

Факихи 1994 — *Факихи Али'-аскар*. О манере правления 'Адуд ад-Даула Дейлеми и обзор ситуации в Иране при династии Буидов. Тегеран: «Парту», 1994.

Чертанов 2016 — *Чертанов М. Степан Разин*. М.: «Молодая гвардия», 2016.

Chardin 1686 — *Journal du voiage du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales, la Mer Noire et par la Colchide: Qui contient le voiage de Paris à Ispahan*. Amsterdam: Wolters & Haring, 1686.

Электронные ресурсы

Королёв 2004 — *Королев В.Н.* Утопил ли Стенька Разин княжну? (из истории казачьих нравов и обычаев). // Историко-культурные и природные исследования на территории РЭМЗ: Сб. статей. Вып. 2. [Ростов-на-Дону], 2004. — URL: <http://www.razdory-museum.ru/c_razin-1.html> (дата обращения — 17.11.2017).

**Уникальный экземпляр старинного английского
исламоведческого трактата (1723):
к истории становления арабистики
в Западной Европе в XVII–XVIII вв.**

Д.В. Микульский

В 2014 г. в распоряжении автора статьи оказалась книга, изданная в Лондоне в 1723 г. и содержащая полемическое жизнеописание пророка Мухаммада, сочинённое одним из известных англиканских церковных деятелей второй половины XVII – первой четверти XVIII в., историком, гебраистом и арабистом Хамфри Придо (Humphrey Prideaux, 1648–1723) [Gordon 1896: 353–354]. Название трактата – *The True Nature of Imposture, Fully Displayed in the Life of Mohamet...* («Подлинная природа самозванства, полностью представленная в жизни Мохамета...») [Prideaux 1723]. Первое издание этого труда вышло в 1697 г. Издание 1723 г. стало восьмым, исправленным и, по всей видимости, последним напечатанным при жизни автора. Десятое издание трактата было осуществлено в 1808 г. Таким образом, на протяжении XVIII в. интерес к сочинению Х. Придо не угасал и сохранялся по крайней мере вплоть до начала XIX в. — эпохи романтизма, совершенно отличной от той, в которую жил англиканский священник.

К тому времени в Западной Европе произошли кардинальные изменения в отношении к исламу и исламскому миру. Они начались ещё при жизни Х. Придо, во второй половине XVII в., с приходом эпохи Просвещения. Уже французский востоковед Бартоломе д'Эрбело (1625–1695), автор-составитель знаменитой «Восточной библиотеки» [Herbelot 1697], рассматривал пророка Мухаммада как провозвестника «разумной» религии и подчёркивал, что мусульманами осуществлены великие цивилизационные достижения. Такая

интеллектуальная атмосфера безусловно способствовала росту интереса к изучению арабского языка. Несколько позже в богословских кругах сложилось представление о том, что знание арабского языка чрезвычайно полезно для исследования истории христианства, ибо арабский язык — диалект древнееврейского [Fück 1955: 97–100, 102, 105].

При всей странности этого утверждения с современной точки зрения, в те годы в сфере лингвистики оно явилось серьёзным шагом вперёд, ибо прокладывало дорогу к идеям сравнительно-исторического языкознания. Впервые эти идеи были сформулированы британским филологом-полиглотом, востоковедом В. Джонсом (1746–1794) [Fück 1955: 130, 132], а систематизированы великим немецким языковедом Ф. Боппом (1791–1867), жившим уже в эпоху романтизма. Тогда мусульманский мир предстал перед европейцами в чарующем и загадочном облике.

Экземпляр трактата Х. Придо 1723 г. представляет собой типичное западноевропейское издание рубежа XVII–XVIII вв. форматом 19,2×11,0 см. Бумага плотная, от времени посеревшая, местами с коричневыми разводами. Переплёт кожаный, коричневый, с тиснением. По краю сохранился золотой истёршийся ободок. Отреставрирован и переклеен в 2015 г.

Исходя из религиозно-идеологических принципов своей эпохи, Х. Придо полагает пророка Мухаммада обманщиком, который, пользуясь легковерием своих соплеменников, объявляет себя пророком, приводя некие фантастические доводы в пользу собственного пророческого дара. Дело в том, утверждает англиканский священник, что с юных лет основоположник ислама был обуреваем жадной властью и поэтому, совершая торговые поездки, задумал создать собственную ложную религию и подчинить с её помощью своих легковых соотечественников [Prideaux 1723: 9–11].

«Библия магометан, Алкоран», считает Придо, — собрание мнимых откровений, якобы полученных Магометом посред-

ством архангела Гавриила. Позже они были сведены в несколько глав и кодифицированы при халифе 'Османи.

Алкоран, с точки зрения Придо, исполнен противоречий: дело в том, считает он, что самозванец, каковым он полагает пророка Мухаммада, сначала утверждал одно, а после, когда прежнее утверждение становилось ему неудобным, — прямо противоположное. Разумеется, полагает английский исламовед, в основном содержание Корана было заимствовано Магометом у иудеев и христиан [Prideaux 1723:11–12, 16–18, 21, 31–33, 52, 113].

Особого внимания Х. Придо удостоиваются «скандальные» особенности личной жизни мусульманского пророка, прежде всего — его пресловутое сластолюбие. Он особо останавливается на обстоятельствах брака Мухаммада с Хадиджей [EI₂ 1997: 898–899], а после — с бывшей женой его приёмного сына Зайда б. Харисы Зайнаб бинт Джахш [EI₂ 2002: 484–485]. Разумеется, английский исламовед не обходит молчанием и женитьбу пророка Мухаммада на малолетней 'А'ише [EI₂ 1986: 307–308]. Довольно подробно рассказывает он и о прочих жёнах основоположника ислама, а также о его любимой наложнице Марии ал-Кубтийе (Коптянке) [EI₂ 1991: 575; Prideaux 1723: 9, 41, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 114–115, 118]. Не нравится англиканскому пастору и то обстоятельство, что, как он полагал, пророк Мухаммад призвал распространять ислам преимущественно насильственным путём [Prideaux 1723: 70].

Несмотря на столь явственную ангажированность трактата, нельзя не восхититься как глубокой фундированностью сочинения, так и тщательным и ёмким изложением жития пророка Мухаммада и ранней истории мусульманской общины. Автор опирается на многие арабские источники, в большинстве своём известные ему в рукописях. На источники и научные труды своего времени Х. Придо осуществляет страничные ссылки, обозначенные литерами. В связи с этим отметим, что система ссылок была впервые введена итальян-

ским историком эпохи Возрождения Флавио Бьондо (1388–1463) [Вайнштейн 1940: 68] и, как мы видим, вполне закрепились ко времени Х. Придо.

В конце труда имеется аннотированная библиография (автор именует её *An Account of the Authors Quoted in this Book*) — список арабских, еврейских, сирийских (Х. Придо называет их халдейскими) источников, а также научных сочинений. К заглавию каждого источника или исследования присовокуплена краткая справка о самом труде и его создателе [Prideaux 1723: 235–260].

Среди арабо-мусульманских авторов, чей труд был использован при написании трактата, следует упомянуть прежде всего ал-Мас'уди (ум. 956) [Prideaux 1723: 242–243; Микульский 2006: 4, 5, 10–22]. Скорее всего, именно Х. Придо является первым европейским ориенталистом, упомянувшим великого арабского историка и его главный труд *Мурудж аз-захаб* «Золотые копи...»; при этом английский священник откровенно признаётся, что ему неведомы годы и обстоятельства жизни ал-Мас'уди. Среди прочих авторов, писавших по-арабски, которых цитирует Х. Придо, назовём географа Абу-л-Фиду (1273–1331); собирателя хадисов ал-Бухари (810–870); философа ал-Газали (1058–1111); лексикографа, составителя словаря *ал-Камус ал-Мухит* Мухаммада б. Йа'куба ал-Фирузабади (1329–1414); автора широко распространённого комментария к Корану ал-Байдави (ум. 1286); космографа, географа и историка ал-Казвини (1203–1283); видного теолога и хадисоведа Маджд ад-дина Абу-с-Са'адат ал-Мубарака б. Мухаммада Ибн ал-Асира (1149–1209) и его брата, составителя одного из самых основательных арабо-мусульманских исторических сводов *ал-Камил фи-т-та'рих* 'Изз ад-дина Абу-л-Хасана 'Али б. Мухаммада Ибн ал-Асира (1160–1232); арабо-христианского историка, работавшего в Египте — Евтихия (Са'ида б. Битрика; IX–X вв.); историка религиозных учений аш-Шахрастани (1075–1153); грамматиста, автора известного комментария к Корану аз-Замахшари (1075–1144). Следует

признаться, что некоторых лиц, о которых пишет Х. Придо, автору настоящей статьи не удалось идентифицировать, так как их имена передаются английским священником в весьма специфической транскрипции того времени.

Само собой разумеется, особую библиографическую справку Х. Придо посвящает и мусульманскому Священному Писанию — Корану, который он именует *Al Coran* (в книге встречается также и написание *Alcoran*). Он отмечает высокое качество издания его оригинального текста, осуществлённого в 1694 г. в Гамбурге пастором Абрахамом Хинкельманом (1652–1695) [Fück 1955: 94]. Гораздо ниже оценен Х. Придо средневековый перевод Корана на латинский язык, выполненный католическим священником, астрономом, знатоком арабского языка, дипломатом Робертом Кеттонским (Робертусом Кетиненсисом (XII в.), трудившимся в Испании; этот средневековый перевод был известен англиканскому священнику по базельскому изданию 1543 г., осуществлённому цюрихским протестантским теологом Теодором Библиандером (Бухманом; 1509–1564) [Fück 1955: 5]. Видимо, Х. Придо, как человек Нового времени, уже не понимал особенностей средневековых переводов с арабского языка на латинский. Перевод же мусульманского Священного Писания на французский язык, выполненный французским востоковедом и дипломатом А. дю Рие (1580 – между 1660 и 1672) и изданный в Париже в 1647 г. [Fück 1955: 74], Придо оценил достаточно высоко. Он отметил, что французский перевод А. дю Рие, в свою очередь, послужил основой для перевода на английский язык, сделанного шотландским священником, капелланом короля Карла I (правил в 1625–1649), знатоком различных наук А. Россом (ок. 1590–1654). Таким образом, Х. Придо были хорошо известны современные ему европейские и отечественные издания Корана. Что касается перевода А. дю Рие, то с него в первой половине XVIII в. были выполнены первые переводы Корана на русский язык.

Каким же образом, несмотря на явную религиозную ограниченность, Х. Придо сумел снискать столь высокую степень познаний в арабистике и исламоведении? Дело в том, что первая половина XVII в. стала временем возникновения английской научной арабистики. Конечно, арабским языком владели ещё Роберт Кетиненский и великий западноевропейский средневековый учёный, уроженец Англии Роджер Бэкон (1214–1292), однако научные интересы последнего не были сосредоточены на арабистических исследованиях.

Думается, что подлинным основоположником арабистики на Британских островах следует считать выдающегося английского философа, правоведа и парламентского деятеля Джона Селдена (1584–1654). Рождённый в семье владельца небольшой фермы, он окончил в 1603 г. Оксфордский университет, позднее занимался юридической практикой; избирался в Палату Общин от различных округов; был членом знаменитого Долгого парламента (1640–1653), представляя в нём Оксфордский университет; являлся сторонником Парламента и противником Карла I. Об участии Дж. Селдена в английской революции ничего не известно: возможно, с середины 1640-х гг. он отошёл от активной общественной деятельности.

Знаток старинного английского и ветхозаветного еврейского права, Дж. Селден, будучи адептом Англиканской Церкви, живо интересовался проблемами церковной истории. В то время англичанами остро дискутировался вопрос о взаимоотношениях между священниками и епископами. В связи с этим Селден издал часть написанной по-арабски «Истории» Евтихия (X в.), в которой, среди прочего, говорилось о том, что в древности в Александрийской Церкви отсутствовало различие между священниками и епископами. Если традиции изучения древнееврейского языка в европейских университетах имели давнюю историю, то где и как Дж. Селден выучил арабский язык, история умалчивает. Коллекция книг Селдена вскоре после его кончины сделалась частью знаменитой Бодлеанской библиотеки в Оксфорде.

Более серьёзную арабистическую базу в Англии создал преподаватель Оксфордского университета, англиканский священник и библеист Эдвард Покок (1604–1691), прилежно изучавший греческие, древнееврейские и сирийские рукописи Бодлеанской библиотеки. Рукоположенный во священники в 1629 г., годом позже он отправился в Алеппо в качестве пастыря английской колонии этого сирийского города. Там, имея прекрасную языковую подготовку и будучи человеком лингвистически одарённым, он овладел арабским языком и приобрёл ряд ценных арабских рукописей.

В то время видный англиканский церковный деятель, тогда уже Епископ Лондонский и канцлер Оксфордского университета, а впоследствии Архиепископ Кентерберийский, сторонник так называемой Высокой Церкви Уильям Лауд (1573–1645) основал в Оксфорде кафедру арабского языка. Возглавить её он пригласил Э. Покока, полагая, что Англиканской Церкви следует развивать связи с древними христианскими церквями Ближнего Востока, которые, как и Англиканская Церковь, сохранили многие древние апостольские установления. Приняв предложение возглавить кафедру в 1636 г., Э. Покок, однако, менее чем через год уехал в Константинополь для продолжения исследований и сбора рукописей.

Когда спустя три года Покок вернулся к родным берегам, Архиепископ Лауд, обвинённый в государственной измене, находился в Тауэре. В 1645 г., несмотря на королевское помилование, он был обезглавлен по приговору парламента. Тем не менее кафедра арабского языка в Оксфорде сохранилась. Благодаря покровительству Дж. Селдена Покок занял также и кафедру еврейского языка, однако в разгар английской революции ему пришлось покинуть университет и стать настоятелем некоего захолустного прихода. Невзирая на общественные бури, Э. Покок продолжал трудиться на научной ниве, не покладая рук. В 1649 г. (год казни Карла I) он опубликовал один из классических трудов по арабистике — *Specimen historiae arabum*, в основе которого лежали выдерж-

ки из Хроники (1263) Бар Эбрея, знаменитого сирийского церковного деятеля и учёного, писавшего по-сирийски и по-арабски, а затем, в 1655 г., — выдержки из арабского комментария Маймонида к кодексу еврейского закона *Мишне Тора* [Роскоке 1650]. Известно, что Э. Покок принял участие и в работе над арабской версией Священного Писания — части проекта издания текста Библии на многих языках, осуществлённого англиканским епископом и востоковедом Брайаном Уолтоном (1600–1661). Однако главным трудом Э. Покока того времени стало издание полного текста «Хроники» Евтихия с латинским переводом.

Когда королевская власть в Англии была восстановлена (1660), материальное положение Покока значительно улучшилось. Благодаря этому он сумел осуществить полное издание арабской версии хроники Бар Эбрея, а также собственных переводов на арабский язык таких книг, как трактат *De veritate* («Об истине») знаменитого нидерландского юриста и философа Гуго Гроция (1583–1645) и «Книга общественного богослужения» — главное литургическое руководство Англиканской Церкви. С их помощью Э. Покок надеялся упрочить позиции христианства на Ближнем Востоке. В то же время он напечатал и ряд трудов по гебраистике. Коллекция ценных восточных рукописей, собранная Э. Пококом (более 400 экземпляров), и принадлежавших ему старопечатных книг находится, как и собрание книг Дж. Селдена, в Бодлеанской библиотеке.

Автор исламоведческого трактата о жизни Мухаммада, Хамфри Придо был наследником английских арабиистических традиций той эпохи. Выпускник Оксфордского университета и ученик Э. Покока, он занимал ряд церковных постов и одновременно занимался ветхозаветной священной историей. В английской исторической науке он, помимо прочего, знаменит тем, что впервые использовал термин «наша эра» (*Vulgar Era* или *Common Era*), введённый великим немецким астрономом Иоганном Кеплером (1571–1630).

Скорее всего, трактат Х. Придо был известен таким крупнейшим британским (или воспитанным в недрах британской культуры) арабистам — путешественникам и исследователям, как Л. Буркхардт (1784–1817), Э.У. Лейн (1801–1876), А. Шпренгер (1813–1893), Р.Ф. Бертон (1821–1890), хотя документальных подтверждений этому мы не имеем. С ещё большей долей уверенности можно утверждать, что трактат Х. Придо был известен и крупному английскому востоковеду У. Мьюру (1819–1905), который оценивал характер личности и учения пророка Мухаммада далеко не с позиций востоковедной науки, сложившихся к середине XIX в., но с позиций учения Англиканской Церкви. Если Х. Придо полагал пророка Мухаммада самозванцем и обманщиком, то У. Мьюир заявлял, будто основатель ислама был соблазнен дьяволом [Fück 1955: 180–181].

Как выясняется, «Жизнь Мохамета» всё же имела в XIX столетии довольно широкого читателя. Дело в том, что исследуемый нами экземпляр книги имеет владельческую надпись чёрными чернилами в верхней части форзаца — *Catherine Williams* (Кэтрин Уильямс). В англоязычном мире это имя и фамилию носила американка — поэт, прозаик и общественный деятель (1787–1872), одна из почитаемых исторических фигур штата Род Айленд, относящегося к исторической области Новая Англия [Rider 1880]. Есть все основания полагать, что именно она оставила на форзаце изучаемой книги свой автограф. Показательно, что колония Род Айленд была основана Роджером Уильямсом (1603–1683), известным баптистским проповедником, теологом и писателем, вынужденным из-за религиозных разногласий эмигрировать в Новый Свет. Его потомком был муж Кэтрин Уильямс. Сама она тоже родилась в старинной род-айлендской семье Арнольд, издавна занимавшейся мореходством. Выйдя замуж и родив дочь, Кэтрин приняла решение покинуть мужа. Её литературное наследие включает в себя стихи романтического характера, романы, исторические биографии видных деятелей Американской революции,

путевые очерки о поездке по территории нынешней Канады. Считая своим учителем в стихотворном искусстве великого американского поэта-романтика Генри Лонгфелло (1807–1882), она написала в подражание его «Песни о Гайавате» поэму об акадийцах (*acadiens*) — одной из франкоязычных групп Северной Америки. Была суфражисткой и сторонницей введения всеобщего избирательного права.

В XVII–XIX вв. образованный слой жителей Новой Англии поддерживал весьма тесные культурные контакты со своей прародиной, и нет ничего удивительного в том, что трактат Х. Придо оказался в пределах этой части Северной Америки. Во время стажировки в Вермонтском университете в 1994–1995 гг. автору этой статьи довелось видеть в тамошней университетской библиотеке многие книги подобного характера, изданные в Англии на рубеже XVII–XVIII вв. Другой вопрос — каким образом данный экземпляр книги Х. Придо вернулся из Америки в Западную Европу, останется, скорее всего, невыясненным. Как бы то ни было, перед нами поистине уникальный экземпляр некогда известного «исламоведческого» трактата, имеющий свою собственную судьбу и зримо указывающий на давние истоки нашей востоковедной науки, которая, вопреки всему, живёт и в нынешние времена.

Список литературы

- Вайнштейн 1940** — *Вайнштейн О.Л.* Историография средних веков в связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней. М.–Л.: Соцэкгиз, 1940.
- Микульский 2006** — *Микульский Д.В.* Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джаухар»). X век. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2006.
- Fück 1955** — *Fück J.* Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts / Von *Johann Fück*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

Gordon 1896 — *Gordon A. Prideaux, Humphrey* // Dictionary of National Biography. Vol. 46. London: Smith, Elder and Co., 1896. P. 352–354.

Herbelot 1697 — Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement Toute la connoissance des Peuples de l'Orient / Par Monsieur d'*Herbelot*. A Paris, Par la Compagnie des Libraires. M.DC.XCVII. Avec Privilège du Roi.

Pococke 1650 — *Pococke Edward* (ed.) Gregorii Abu l Faradjii (Barhebraeus). Specimen Historiae Arabum. S.l., 1650.

Prideaux 1723 — The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet. With a Discourse annex'd for the Vindication of Christianity from this Charge. Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age / By *Humphrey Prideaux*, D.D. Dean of Norwich. The Eighth Edition, Corrected. London: Printed for E. Curll against Catharine-street in the Strand, J. Hooke against St. Dunstan's Church in Fleetstreet, W. Mears and F. Clay without Temple-Bar, MDCCXXIII.

Rider 1880 — *Rider Sidney S.* Bibliographical Memoirs of three Rhode Island Authors: Joseph K. Angell, Frances H. (Whipple) Mc Dougall, Catherine R. Williams. Providence, Rhode Island, 1880. P. 51–61.

Сокращения

El₂ 1986, 1991, 1997, 2002 — Encyclopaedia of Islam, Second Edition / Ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. 1st print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.

**Собиратель-дилетант,
«независимый исследователь»
и восточное академическое источниковедение
(на примере мусульманской нумизматики)***

В.Н. Настич

Интерес к древним азиатским монетам, вполне естественный со стороны профессиональных историков и востоковедов, в последние десятилетия заметно вырос и среди коллекционеров-любителей. Но если другие области нумизматики (античная, европейская, российская и т.п.), благодаря привычным изобразительным сюжетам и по преимуществу несложным для понимания надписям, в значительной мере доступны любому грамотному субъекту, то для «заболевших» восточной тематикой, по образному определению выдающегося ориенталиста и нумизмата XIX века П.С. Савельева, менее всего характерно «безотчётное пристрастие к монетам, какое встречаем в простых любителях и собирателях монет, любующихся монетами как редкостями, доставляющими им лёгкое средство прослыть почти учёными» [Тизенгаузен 1873: Предисловие: 1], — прежде всего потому, что это занятие требует достаточно близкого знакомства с азиатскими языками и письменностями, умения читать или надёжно различать элементы монетных легенд, знания особенностей восточных календарных систем, хронологии и метрологии, навыков работы со специальной литературой.

* Доклад на проблемно-методологической конференции Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН «Памятники письменности Востока: опыт работы исследователей, переводчиков и публикаторов» (17–24 октября 2011 г.).

Для начала определимся с терминами

Мусульманская нумизматика (иначе нумизматика стран ислама) — отрасль востоковедения, специальная историческая дисциплина, объектом изучения которой в качестве исторического источника является комплекс монет, изготовленных и имевших хождение в странах Западной и Центральной Азии, Северной Африки, Южной и Восточной Европы, население которых в разное время, «добровольно» или в результате завоевания, было приобщено к миру ислама. Монеты мусульманских эмиссий, предшествовавших машинной чеканке, как правило, оформлялись надписями на арабском языке или на других восточных языках, использующих арабскую графику; именно совокупность содержания этих надписей (т.н. монетных легенд), каллиграфического и художественного оформления, технических данных и метрологии представляет ценнейшую информацию для исследователя.

«Мусульманские монеты, — продолжает П.С. Савельев, — более нежели какие-либо другие (разрядка моя. — В.Н.), представляют драгоценные данные для истории и географии Востока в своих надписях. Это официальные металлические акты, сообщающие имя государя, имя его отца, его титулы, нередко имя его министра или губернатора, один из годов его царствования, имя одного из городов его царства, и благочестивое изречение, по которому узнаете, к какой секте он принадлежал; если же это князь удельный, то узнаете имя его верховного владыки; кроме того, имя современного халифа, папы мусульманского мира, духовного главы всех владык. Соберите возможно полный ряд подобных монет, и вы получите непрерывный хронологический ряд имён государей известной династии, список главнейших из принадлежавших ему городов, и другие подробности, пополняющие, исправляющие, а иногда и вполне заменяющие письменные документы, потому что многие государства, династии и лица сделались известны только по монетам» [Тизенгаузен 1873: Предисловие: 1].

Исходя из собственного полувекового опыта, могу добавить, что вступивший на эту стезю должен иметь достаточное представление об истории региона, обладать профессиональным знанием нескольких старых и современных восточных языков или, как минимум, достаточной филологической подготовкой для уверенного обращения с текстами на этих языках (в данном случае абсолютно необходим традиционный арабско-персидско-тюркский комплекс), навыками в расшифровке, палеографическом анализе и чтении надписей, выполненных различными почерками арабского письма, умением обосновать датировку надписей, не сохранивших указания года или не датированных текстуально, методикой углублённого лингвистического и конкретно-исторического анализа упомянутых в них терминов, реалий, топонимов, титулатуры и других важных сведений. В нашем случае желательно также (хотя бы в общих чертах) знакомство с монгольским и китайским языками, а для исследователей закавказской нумизматики — и армянским, и особенно грузинским, употреблявшимися наряду с арабским в оформлении монет мусульманской эпохи, на которых к тому же издано значительное число научных работ по истории региона. Наконец, не будут лишними и некоторые познания в латыни и греческом.

Сегодня нет необходимости доказывать, насколько информативен монетный источник и какова его роль в деле реконструкции исторических реалий. В современном понимании нумизматики как научной отрасли монеты составляют столь же ценный для исследователя источник, как летописи и документальные акты, археологические памятники и образцы древнего художественного творчества [Янин 1977: 15]. А такое важное научное направление, как история денежного обращения в среднеазиатских государствах, вообще могло бы не сложиться, если бы не своевременное осознание и адекватная оценка возможностей монетного массива как основного, а нередко и почти единственного исторического источника [Давидович 1983: 5].

Действительно, значение и информативную ценность нумизматики в изучении древней и средневековой истории Востока в целом, и Центральной Азии в частности, трудно переоценить. Особенно показателен пример государства Караханидов (конец X – начало XIII вв.), хронология и генеалогия, социальное устройство и политическая история которого воссозданы почти исключительно благодаря расшифровке и анализу монетных легенд. Этот пример наглядно доказывает, что, по крайней мере по отношению к домонгольской Средней Азии, нумизматика должна считаться не второстепенной «вспомогательной исторической дисциплиной», как это настойчиво предлагалось в советское время, а полноценным фундаментальным историческим источником, по информативности не только сопоставимым с традиционными письменными памятниками, но в данном случае далеко их превосходящим [см.: Кочнев 2006: ix].

Ещё более категорично сформулирован подход к монетному источнику одним из самых квалифицированных специалистов нашего времени — профессором Еленой Абрамовной Давидович (1922–2013). Подробно рассмотрев вопрос о месте и роли восточной нумизматики в системе исторических знаний, она делает вполне обоснованный вывод: «Синтез четырёх признаков (информативность массового монетного источника, самостоятельный “комплект” методов, конечный результат на уровне исторического исследования, разнообразие и преимущественно нечастный характер изучаемых вопросов и проблем) даёт основание обсудить вопрос: не следует ли поставить нумизматику в один классификационный ряд с археологией и этнографией, т.е. аттестовать её “исторической наукой”?» [Давидович 1988: 101].

Теперь немного о том, что понимается под термином «дилетант». Можно привести массу примеров толкования этого понятия в словарях и энциклопедиях (Даль; Ушаков; Ожегов; Ефремова и мн.др.); впрочем, ввиду бесспорной смысловой прозрачности оно не нуждается ни в уточнениях,

ни в ссылках на конкретные издания, Интернет-ресурсы или иные источники. Добавлю только, что применительно к теме нашей работы данный термин не содержит каких-либо этических или эмоциональных оценок, а прилагается исключительно к людям, занимающимся изучением и публикацией памятников восточной нумизматики без специального (базового) образования, необходимого для полноценного исследования в области восточного источниковедения в целом и «мусульманской» нумизматики в частности. Будучи в своей массе представителями иных профессий, нежели гуманитарные, а бывает, и вовсе без высшего образования, в программах конференций и тезисах докладов они скромно, но с достоинством именуют себя «независимыми исследователями».

История вопроса

Строго говоря, нумизматика как научная дисциплина возникла именно из любительского собирательства, с которым она изначально и во все времена была тесно связана. В XIX – начале XX в. для состоятельных российских и зарубежных коллекционеров восточных монет — таких, например, как граф С.Г. Строганов, князь А.Г. Гагарин, генералы А.В. Комаров и Н.П. Линевич, *хан-заде* М.-Х. И'тимад ас-Салтана, принцесса Исма'ил и другие, было в порядке вещей предоставлять свои собрания или отдельные монеты для изучения и публикации профессионалам; ценнейшие раритеты нередко передавались музеям в дар или за символическую плату, а богатые меценаты оказывали значительную материальную поддержку научно-просветительским учреждениям, фондам и отдельным учёным, занимавшимся изучением восточных древностей. Но лишь немногим из них удалось, начав с уровня дилетанта, стать профессиональными нумизматами.

Одним из таких «исключений» стал известный нумизмат XIX в. А.Ф. Лихачёв (1832–1890): «<...> поступил в Казанский университет на физико-математический факультет, по разряду естественных наук, и в 1853 г. окончил здесь курс <...>».

[По выходе в отставку в 1858 г. — *В.Н.*] всецело отдался своей любимой науке — нумизматике. Любовь к собиранию монет, их разбору и классификации проявилась у Лихачева ещё в юношеском возрасте, но с годами она перешла в страсть коллекционера <...>. Недостаток знания восточных языков вначале мешал нумизматическим изысканиям Лихачева, но и этот пробел скоро был им восполнен. Со свойственным ему рвением он принялся за изучение Френа и других сочинений по восточной нумизматике, по таблицам здесь знакомился с начертаниями на монетах, учился их дешифровать и при некоторой помощи маститого И.Ф. Готвальда достиг блестящих успехов, так что впоследствии разбирал надписи на восточных монетах, как редко кто из специалистов-ориенталистов» [Трутовский 1898].

Сходным образом сложилась судьба знаменитого московского коллекционера и мецената П.В. Зубова (1862–1921): термохимик по образованию, в зрелые годы он стал классным знатоком русской и восточной нумизматики. В частности, им были определены и квалифицированно описаны монеты первых османских султанов и разобран большой клад серебряных монет крымских ханов, генуэзско-татарских и турецких султанов, найденный в 1909 г. на Кубани.

В советское время все изделия и монеты из драгоценных металлов, независимо от их фактической принадлежности, были объявлены государственной собственностью, и за их продажу или приобретение можно было получить уголовную статью, что и происходило время от времени. Легальной признавалась только профессиональная работа с монетами штатных специалистов в музеях или академических институтах, тогда как частные коллекционеры обычно не допускались в музейные фонды из опасения, что они будут красть монеты для своих коллекций; редчайшие исключения, требовавшие особого официального дозволения — например, бакинский нумизмат Е.А. Пахомов (1880–1965) — только подтверждали это правило. То же, впрочем, касается и других

памятников древности, составлявших интерес для собирателей. С другой стороны, существовал негласный запрет для учёных-историков и археологов, музейных и библиотечных работников обладать собственными коллекциями; не одобрялись даже личные контакты между музейными хранителями и частными собирателями. Тем не менее любительская нумизматика в Советском Союзе жила и процветала, — естественно, в пределах финансовых возможностей и предпринимательских способностей самих коллекционеров. В частности, только в «брежневскую эпоху» я был знаком лично или знал о существовании целого ряда обладателей достаточно крупных собраний монет из «мусульманских» регионов Азии и Восточной Европы — таких, как Д.И. Мошнягин, А.А. Койфман (Москва), А.Д. Быков, Г.М. Судник, Д.А. Артамонов (Ленинград), уже упоминавшийся выше Е.А. Пахомов (Баку), С.П. Бородин¹, А.А. Наумов, отец и сын В.С. и В.В. Кучеровы, Б.А. Голендер, Г.А. Худяков (Ташкент), В.Ф. Цапин (Самарканд), Г.И. Величко (Фрунзе), В.А. Тюнибекян (Ашхабад), С.А. Чолак (Симферополь) и др.

После распада СССР и ослабления государственного контроля за перемещением культурных ценностей во всех бывших советских республиках наблюдается безудержный рост частного собирательства древностей, появляется масса «чёрных копателей» с металлоискателями, ради отдельных ценностей уничтожающих археологические объекты, разрушающих состав находимых ими монетных кладов, других материально-исторических комплексов, а также (по понятным причинам) сознательно лишаящих их *провенанса* («паспорта находки»). Параллельно формируется полукриминальный рынок антиквариата и налаживается массовый вывоз нелегально добытых древностей за границу. Всему этому пытаются препятствовать правоохранные структуры, однако устаревшие, юридически несовершенные и практиче-

¹ Известный писатель, автор исторической трилогии «Звёзды над Самаркандом».

ски лишённые процессуальной составляющей таможенные правила и регуляции, плохо согласованные между странами СНГ и вдобавок усугубленные моральной нечистоплотностью и злоупотреблениями (по свидетельствам известных мне пострадавших, не столь и редкими) самих официальных лиц, призванных обеспечивать исполнение законодательства в этой области, не дают этим попыткам обрести сколько-нибудь эффективный результат. В итоге и добросовестные собиратели, приобретающие добытые таким образом артефакты, оказываются фактическими соучастниками противоправного бизнеса, а о сколько-нибудь объективном изучении таких материалов и адекватном введении их в научный оборот вообще трудно говорить.

Текущий момент

В нынешнем столетии всё сильнее проявляется снижение общего числа настоящих специалистов и уровня их профессиональной квалификации, причём не только в республиках Средней Азии и Закавказья, но и во многих российских научных, музейных и библиотечных центрах. Впрочем, многие из этих последних, вследствие резкого сокращения бюджетного и практического отсутствия иных источников финансирования, зачастую не в состоянии обеспечивать не только регулярное комплектование и научную обработку своих собраний, но даже и элементарную сохранность уже собранных в музеях исторических ценностей.

На таком неблагоприятном фоне особенно заметно сверхактивное развитие частного собирательства археологических древностей, оружия, посуды, рукописей, других артефактов, и в первую очередь монет как наиболее массового, доступного и легкомобильного материала. Давно не секрет, что дилетанты в России и странах СНГ постепенно занимают «стратегические рубежи», вынужденно оставляемые профессионалами на фронтах традиционной академической науки. В последнее время многие любители всё чаще обращаются к изучению

собранных ими коллекций, пытаются читать на европейских и восточных языках, пишут и публикуют свои работы², в том числе (хотя и далеко не всегда) на вполне приемлемом научном уровне, участвуют с докладами в научных форумах и даже организуют «приватные» конференции, организованные на средства частных спонсоров (МНК, «Расмир»). Немногие из них, наиболее способные и активные, защитив профильные кандидатские диссертации, переходят в профессиональный статус (П.Н. Петров, А.М. Камышев), хотя и в их работах регулярно наблюдаются разного рода пробелы в фундаментальной историко-филологической подготовке. Что же касается многих других (едва ли сильно ошибусь, если скажу — большинства) нумизматов-любителей, то, не обладая базовым образованием, глубокими познаниями в истории, языках, системах письма, проблематике и литературе вопроса, прочными методическими навыками работы со специфическим материалом, они по существу остаются дилетантами не в самом лучшем смысле этого слова; отсюда и реальный научный уровень их устной и печатной продукции по большей части оставляет желать лучшего.

Кстати сказать, на Западе ситуация с профессиональной и любительской нумизматикой примерно такая же: «чистые» дилетанты пишут и публикуют нумизматические этюды более или менее приемлемого научного качества (напр.:

² Подсчёт общего числа публикаций по нумизматике Золотой Орды за разные годы дал, без преувеличения, поразительный результат: почти за 200 лет (с 1813 г. до конца XX века) — 485 названий, в том числе, например, за 5 лет с 1961 по 1965 гг. — всего 8, причём написанных исключительно профессионалами, в то время как только за недавние 6 лет (2001–2006 гг.) их число превысило 90, а за такой же период с 2008 по 2013 гг. (с учётом мелких заметок и тезисов докладов) — перевалило за 200 [Nastich 2015: 537–538, 569–580, nn. 654–845]. Надо ли добавлять, что в двух последних группах любительских работ в разы — если не на порядок — больше, чем профессиональных?

[Browder 1969; Mitchiner 1977; Broome 1985; Bernardi 2010] и мн. др.); некоторые профессионалы, наоборот, уходят в бизнес, но по мере сил и возможностей продолжают свою исследовательскую и публикационную активность в иных формах [Album 2011]. Однако там эта деятельность обычно происходит в тесном и плодотворном взаимодействии с «официальной» наукой, чаще всего на университетской базе; у нас же любители далеко не всегда идут на контакт с профессионалами, а подчас и сознательно избегают такового, предпочитая изобретать собственные велосипеды и открывать всё новые Америки.

Правда, во многих других отраслях восточного источниковедения (изучение рукописей, дипломатика, эпиграфика, прикладные дисциплины) научная активность дилетантов практически отсутствует — возможно, из-за проблем с приобретением ввиду неразвитости потребительского рынка соответствующих исторических памятников, но прежде всего по причине полной невозможности заниматься их разработкой без глубокого знания старых и новых восточных языков. Нумизматика же, благодаря массовой доступности, с одной стороны, и специфически ограниченному репертуару монетных легенд, порождающему иллюзию лёгкости освоения, с другой, была и остаётся объектом повышенного интереса любителей-коллекционеров; рано или поздно наиболее амбициозные из них начинают чувствовать себя достаточно знатоками в избранной отрасли монетоведения и по мере сил стараются реализовать этот статус в собственных публикациях, — благо сейчас для этого рода занятий намного больше возможностей, чем в прежние годы.

Постулат об императивной необходимости предельно корректного обращения со сложным письменным источником не требует особой аргументации: это *sine qua non* — требование, разумеющееся само собой. Неточности и ошибки в определении места и времени производства монет, в прочтении имён и титулов эмитентов, в установлении соотно-

шения *сюзерен — вассал*, в датировке артефактов (календарными или косвенными методами) и прочих исторически важных элементах атрибуции памятников нумизматики, используемых в дальнейшем как объективный исторический источник, нередко приводили и, не приходится сомневаться, будут приводить в дальнейшем к серьёзным искажениям при апробации, обосновании и предметном уточнении многих фактов и реалий исторической картины соответствующих эпох. Поэтому высокая квалификация, обширные знания, навыки, практический опыт, а в определённой мере и научная интуиция — это неперенный минимум, которым должен обладать академический специалист в области восточной нумизматики. Понятно, что ожидать такого же или близкого к этому квалификационного уровня в работах независимых исследователей, не отягощённых перечисленными знаниями и навыками, просто нереально...

Профессиональный исследователь, как правило, не только в состоянии расшифровать, прочесть и проанализировать сложную или дефектную монетную легенду (а таких в арабомусульманской нумизматике более чем достаточно), но благодаря именно базовой подготовке, поддержанной и закреплённой многолетним опытом, знает, как (и почему именно так) ту или иную надпись читать нельзя. Дилетант же, обладающий лишь поверхностным знанием восточной графики и оперирующий ограниченно доступной ему словарной лексикой, чаще всего этого не знает и не чувствует — он хочет читать так, как ему видится, подчас пренебрегая в угоду эффектной версии даже явной нелогичностью своих построений. Такая методологическая свобода неизбежно порождает массу произвольных чтений и атрибуций, вплоть до совершенно фантазийных: на месте непонятой графики или неузнанного слова изобретаются никогда не существовавшие имена (*Куктаг-Тимур* или *Кокиг-Тимур* — Р. Рева), монетные дворы (*Шунгат* — И. Евстратов), денежные номиналы (*барикат* — А. Пономарёв; подробнее об этом см. ниже),

просто неверно прочитанные слова (йил «год» вместо пул «[медная] монета» и др. — В. Лебедев), вычитываются фантастические даты («год красной змеи» или «год чёрной коровы» — В. Лебедев), после чего предлагаются настолько далеко продвинутые исторические атрибуции, что, оперируя современными образами, «Фоменко с Носовским отдыхают».

О неизбежных описках, опечатках и прочих мелких искажениях в работах непрофессионалов можно было бы не упоминать особо, если бы они не касались исторически важных терминов, имён и названий. Например, в графической передаче или транскрипции арабописьменных легенд это могут быть буквы с неверно проставленными диакритическими точками — *ب* *bā* вместо *ت* *tā*, *ن* *nūn* или *ي* *ī*, *ق* *qāf* вместо *ف* *fā* или *م* *mīm* и т.п.; графемы, ошибочно вычленённые из нестандартных лигатур, «пропущенные» (т.е. просто не отслеженные по неопытности) или, наоборот, ошибочно воспроизводимые «лишние» знаки, в самой надписи не представленные. Понятно, что такая небрежность далеко не безобидна, если она касается реконструкции информационно важного имени, топонима или точной даты. Подсказка же специалиста, возможно, не самая мягкая по форме, но вполне благожелательная по существу (см., напр.: [Гончаров, Настич 1993]), вдруг воспринимается ими как упрёк в некомпетентности. Более того, даже принимая более квалифицированную версию, они подчас ухитряются исказить и её в угоду каким-то только им известным понятиям (придуманное чтение *берчике* вместо нормального *барчага* для слова *بارچگا* ‘всем, для всех’ (рис. 1), некогда принятого за изображение «красной змеи» — В. Лебедев) или, что вообще недоступно разумению, пытаются оспаривать атрибуции и даже «исправлять» чтения профессиональных филологов (*bešlyq* вместо *beşlik* и т.п. — В. Сухи), а в качестве назидательного аргумента или источника «правильных» версий предлагают последним обращаться к Википедии (!) — как известно, ресурсу столь же сомнительному и проблематичному, как и их собственные

познания в области восточных языков и методики исследования, где каждый, кому не лень, может писать всё, что ему вздумается...



Рис. 1. Крым, б.г. (между 1280–1287) [Zeno: #44].

Реверс: بولن قتلغ / بارچا / بول bu pul barçaga / qutluğ bolun
«Этот пул будет счастливым для всех».

Особый случай — профессиональные историки и археологи, самостоятельно освоившие восточные языки или занимавшиеся ими факультативно, но в целом успешно применявшие приобретённые знания в сложных нумизматических изысканиях. Впрочем, подлинными эрудитами среди них стали совсем немногие; в первую очередь я назвал бы таких, как О.И. Смирнова и Б.Д. Кочнев. Конечно, в их работах тоже бывали лингвистические и иные источниковедческие огрехи, но они хотя бы чувствовали ответственность за свои чтения, атрибуции и выводы, охотно обращаясь за уточнениями к более подготовленным коллегам и безболезненно воспринимая критические замечания и поправки. К сожалению, и в старые добрые времена далеко не всем из дипломированных специалистов удавалось держать научную планку на должной высоте³; в наши же дни об этой высокой планке, увы, всё чаще приходится вспоминать в прошедшем времени... Как мне однажды довелось писать в другом месте и по иному

³ Здесь я мог бы назвать несколько имён обладателей докторских степеней и профессорских званий, хорошо известных в профессиональных кругах, чьи печатные труды и университетские лекции по восточной нумизматике остались на уровне дилетантских, но по понятным причинам воздержусь.

поводу, «...не буду называть фамилий, но нумизматы в массе своей тоже люди, и ничто человеческое им совсем не чуждо. Монетология — наука сложная, хотя не все это понимают и поэтому пишут, как умеют. Естественно, прежде чем хоть что-то написать, каждый приобщившийся, будь то специалист с историческим дипломом или краевед от станка, сначала изучает монетки в силу своих способностей, опыта и просто добросовестности, поэтому и качество его продукции — научной или не очень, — которую он потом поставляет к общему столу, в общем-то от наличия диплома особенно и не зависит. Однако и читатели этой продукции, в свою очередь, тоже люди, и кандидату гуманитарных наук скорее простят малограмотную ахинею, чем фрезеровщику гениальный нумизматический опус» [Настич 2003: 38]. Впрочем, в этой связи вынужден назвать ещё по крайней мере одну фамилию: как говорится, Платон мне друг, но...

Яркий пример очевидного превышения возможностей источника⁴ — трактовка тюркского термина *يرماق* *йармақ* 'монета' [Clauson 1972: 969], 'деньги' [ДТС 1969: 242], 'серебряная монета'; 'дирхем' [ДЛТ 2005: 774, *passim*] на монете Крыма раннемонгольского времени [Байпаков, Настич 1981: 46, №17] как якобы «слегка искажённого» *барикат*, аналоги которого были обнаружены исследователем в синхронных генуэзских документах и искусственно притянуты им в сферу монетного обращения Причерноморья XIII в. [Пономарёв 2012]. Сопоставив реальное начертание слова *برمای*, воспроизведённое на монете без диакритических точек, с придуманной им самим гипотетической формой графической передачи латинизированного названия *aspri baricati* (дословно «[серебряные] монеты [хана] Берке»), А.Л. Пономарёв построил замысловатую цепь «доказательств» того, что на известной монете Крыма (рис. 2) в качестве денежной

⁴ Термин, сформулированный незабвенной Еленой Абрамовной Давидович — своеобразное предостережение проявляющим «усердие выше разума»

единицы якобы назван не *йармак*, а именно *барикат*, хотя реальная графика монетной надписи категорически противоречит предложенной им версии. Более того, для лучшей увязки своего изобретения с объективно несопоставимой графикой монетной надписи им была придумана как бы промежуточная форма *برقاڭ* *бариқақ*, совершенно немыслимая лексически и не возводимая ни к одному из известных терминов, который мог быть взят в качестве исходного; иначе говоря, ничего подобного изобретённому им номиналу ни в каких-либо других источниках, ни в местном языковом обиходе того времени не зафиксировано.



Рис. 2. *Йармак* б.м. (Крым), б.г. (сер. XIII в.)

а) Отрарский клад 1974 г. (обе стороны); б) собрание ОН ГЭ (аверс);
в) частная коллекция (аверс). — Общая ссылка: [Zeno: directory 5700].

В данном случае налицо не только попытка дипломированного специалиста выдать желаемое за действительное, но и безапелляционное изложение этой версии в качестве единственно возможной, повторенное в изданном им труде академического формата под грифом МГУ [Пономарёв 2011: 166–186], которым, разумеется, будут пользоваться и на который ссылаться другие авторы. В глазах читателя, незнакомого со спецификой тюркской лексикологии и арабской палеографии, его версия может выглядеть правдоподобной, логически обоснованной и вполне убедительной, особенно на фоне умело подобранных (а в данном случае просто подтасованных) графических выкладок и сопоставлений данных европейской нумизматики и дипломатики, но в этом и заключается её опасность. Надо ли добавлять, что столь произвольное обращение с письменным источником может сильно отразиться на состоятельности выводов будущих исследова-

телей, которые под воздействием «гипноза авторитета» будут некритично повторять это и подобные ему заблуждения, тем самым умножая и закрепляя в научной литературе ошибочные факты и трактовки, искажающие объективную историческую картину. В отличие от авторов-любителей, таким дипломированным авторитетам, как доктор Пономарёв, принято доверять безоговорочно, поэтому исправлять такие ошибки неизмеримо труднее: большинство читателей этих ошибок не увидят, а те немногие, кто их увидит и даже будет знать, откуда они взялись, обычно либо сами не обладают достаточным авторитетом, чтобы их оспорить, либо просто не захотят ставить под удар научную репутацию старшего по рангу или возрасту либо, как в данном случае, уже покойного коллеги⁵.

Наконец, можно вспомнить также о «проблемном опыте» других маститых спецов (М.Е. Массон, В.П. Янин, Г.А. Фёдоров-Давыдов и др.), чей высочайший научный авторитет тоже не уберёг их от отдельных серьёзных промахов в работе с восточными нумизматическими и эпиграфическими источниками, как и о том, что эти гиганты в разной степени способствовали появлению отечественной научной нумизматики как хорошо разработанной и перспективной исторической дисциплины; об их учениках — археологах по образованию, ставших профессиональными нумизматами; о том, что неквалифицированными «стараниями» одного из учеников почтеннейшего академика едва не был обесценен для науки один из важнейших разделов истории Средней Азии, а другой его ученик буквально ценой жизни спас этот раздел от окон-

⁵ А.Л. Пономарёв (1957–2014) — профессиональный медиевист, специалист по истории Византии, защитивший докторскую диссертацию по денежному обращению Причерноморья и Балкан в XIII–XV вв. На момент прочтения настоящего доклада (21 октября 2011 г.) он был жив и здоров; вскоре после того мы с ним подробно обсудили приведённые здесь соображения, но в итоге он остался при своём мнении, каковое и изложил в упомянутых публикациях.

чательной дискредитации, исправив массу ошибочных чтений, определений и выводов первого.

Так что же опаснее для научной истины — объективное незнание предмета (в нашем случае — реального содержания монетной легенды как источника научной информации), проявленное исследователем-дилетантом, или знание о предмете, но неточное или приблизительное его понимание и, как результат, неверное истолкование, предложенное авторитетным профессионалом?

Впрочем, следом невольно всплывает и другой вопрос, уже не риторический: у кого из них двоих больше объективных возможностей и условий для полноценной научной деятельности, гарантирующей более качественные и научно состоятельные результаты?

С одной стороны, профессиональный нумизмат обычно работает с «чужим» материалом (археологическим или музейным), объём которого, содержание, тематический репертуар и физическое качество отдельных экземпляров объективно ограничены составом комплексов, представленных в данных собраниях, а главное — у него есть официальный доступ к музейным фондам, редким специальным изданиям и архивным документам, каковой возможности частный коллекционер зачастую лишён по определению. Дилетант же начинает с приобретения монет в личную собственность, сам формирует тематику, ассортимент и качественные характеристики монетных подборок, по мере возможности доводит их до уровня информационного массива и, в зависимости от степени заинтересованности и желания, переходит (или не переходит) к его изучению и публикации.

С другой стороны, в наши дни насыщенность коммерческого кластера нумизматического рынка уже в разы превышает возможности музейных коллекций, и сейчас трудно представить себе специалиста, сознательно избегающего наблюдений за товарными потоками монетного материала: если он продолжает быть «чистым» профессионалом, не

запятнанным причастностью к нумизматическому бизнесу или контактами с частными собирателями, то со временем неизбежно теряет связь с реальной ситуацией в нумизматической сфере, в итоге приходит к застою и начинает «вариться в собственном соку». Даже новых информационных возможностей (нумизматические и другие близкие им по тематике Интернет-ресурсы — сайты, порталы, базы данных, форумы и библиотеки), в принципе доступных для всех, отдельные профессионалы по непонятной причине избегают.

Плюсы и минусы: сотрудничество или конкуренция?

Как бы то ни было, в наши дни ситуация на «передних рубежах исследовательского фронта» восточной нумизматики кардинально изменилась: обозначились и проявляют завидную динамику качественно иные уровни, объёмы и скорость передачи информации, — причём настолько, что уже сейчас заметно, а в недалёкой перспективе, очевидно, станет свершившимся фактом неизбежное снижение роли музейных собраний (даже крупных), которые по объективным причинам резко теряют темпы материального пополнения и, как результат, всё больше уступают по числу и объёму обращений электронным носителям и Интернет-ресурсам.

С другой стороны, наблюдается очевидный всплеск интереса зарубежных коллег к нашим «монетным запасам», исследованиям и публикациям. Налицо неожиданный, но вполне естественный побочный эффект: как отечественные специалисты, так и любители стали чаще ездить за границу, больше читать и писать на английском как ведущем языке международного общения, несравнимо расширились взаимный доступ и многосторонний обмен информацией разного рода. Наконец, в интерактивном пространстве появился и активнейшим образом развивается принципиально новый информационный ресурс — универсальная база данных восточной нумизматики «Zeno – Oriental Coins Database» <www.zeno.ru>; автор идеи, организатор, системный админи-

стратор и ведущий исполнитель — наш коллега В.А. Беляев, кандидат технических наук, выпускник кафедры электроники МИФИ, хороший знаток дальневосточных монет и великолепный систематизатор нумизматических интернет-массивов. Проект стартовал в декабре 2002 г.; по состоянию на сентябрь 2018 г. количество постингов в нём уже приближается к 210 тысячам, что вполне сопоставимо с предметным объёмом любого из ведущих собраний восточных монет (Государственный Эрмитаж, ГИМ, British Museum, American Numismatic Society), но, в отличие от последних, Zeno.ru продолжает активно наполняться. Пожалуй, именно на примере Zeno нагляднее всего виден баланс между позитивными и негативными сторонами проблемы и тенденциями её развития в будущем.

Плюсы: продуманная структура, несложная навигация, постоянный админ-контроль, активность добровольных модераторов, поддерживающих базы данных в рабочем состоянии. В наполнении и модерации Zeno.ru участвуют многие профессиональные востоковеды из разных стран (S. Album, M. Bates, S. Goron, Y. İzmirlier, J. Lingen, A. Naymark, B.C. Кулешов, К.В. Кравцов, автор этих строк и др.).

Минусы: наполняют базу Zeno не только реальные знатоки, но, будем объективны, «все, кому не лень», в том числе и не слишком грамотные, а подчас и совсем неграмотные любители; соответственно и информационный уровень постингов и комментариев бывает самый различный, вплоть до «мусорного»; те же дилетанты берутся модерировать и редактировать целые разделы восточной нумизматики, не обладая достаточными для этого знаниями и навыками.

Тем не менее, практически все активные востоковеды-нумизматы — и профессионалы, и несравнимо более многочисленные любители — давно оценили и всё чаще воспринимают этот ресурс как уникальный и незаменимый рабочий инструмент, информационная ценность которого уже превышает многие музеи мирового уровня, а в перспективе

(если всё продолжится без катаклизмов) станет если не единственным, то, безусловно, одним из самых доступных и надёжных источников всесторонней информации по восточной нумизматике.

Кроме того, в последние годы появилось и стало общедоступным множество интерактивных и печатных каталогов популярных нумизматических аукционов, публикующих качественные изображения и подробные, хотя и не всегда вполне грамотные определения восточных монет: eBay.com, Sixbid.com, Vcoins.com, Stephen Album Rare Coins, Baldwin's, Gorny & Mosch, Heritage Auctions, Künker, Morton & Eden, Spink, Wilkes & Curtis и мн. др. К сожалению, этого нельзя сказать об отечественных аукционных домах, число которых тоже растёт («Русский нумизматический дом», «Wolmar», «Конрос», «Нумизмат», «Монеты и Медали», торговые интернет-площадки «Newauction», «Мешок», «Violity» и др.), но восточная тематика в них либо совсем отсутствует, либо ещё далека от желаемого научно-информационного уровня.

Чего нам ожидать в будущем?

Прежде всего следует признать, что «золотой век» академической восточной нумизматики с его достижениями и приоритетами, к прискорбию, остался в прошлом, и сегодня надо принимать сложившуюся ситуацию как данность, в которой придётся жить и действовать и нам, и им — в чём-то дополняя друг друга, в чём-то конкурируя, но во всех случаях (разумеется, по мере возможности) досконально проверяя на состоятельность их работы и своевременно исправляя фактические и методические ошибки, неизбежные для уровня их компетенции. Уже сейчас изданы или готовятся к печати немало соавторских работ, в которых профессионализм, глубина научного анализа и аккуратность формулировок специалистов надёжно уравнивают поисковый азарт, отсутствие «академических шор» и дотошность любителей

([Давидович, Жиравов, Клещинов 2006; Настич, Кошевар 2008; Nastich, Schuster 2017]; и др.).

Неформальной разницы между дипломированным археологом и простым любителем почти нет, но отличить старательного и добросовестного дилетанта от просто инициативного неуча достаточно сложно — это может сделать только профессионал, но, как уже говорилось выше, таких у нас всё меньше... Очевидно, процентное соотношение в любой профессии — будь то кабинетная наука или практическая деятельность — примерно одно и то же: по моим дилетантским подсчётам, на одного «знайку» приходится в среднем порядка 5 дипломированных «полузнаек» и не менее 15 «незнаек». Вполне очевидно, что такой же или сопоставимый с ним процент может быть и среди непрофессиональных нумизматов.

Прогноз альтернативный: останется ли первенство за частными любителями древностей и их [со]обществами, или профессионалы в институтах и музеях смогут выжить и снова быть в авангарде? Первое — вполне реально, исходя из текущего момента и всё более чётко проявляющихся тенденций. Второе — только если историческим наукам вновь будет придан полноценный академический статус и налажено регулярное и достаточное финансирование. Пока же приходится констатировать, что академическая и образовательная система как в России, так и в странах СНГ по всем известной причине продолжает находиться в остром кризисе, возможности, направления и сроки выхода из которого пока неясны. Не исключено, что мы всё же последуем западным принципам базирования на университетах; наши среднеазиатские и закавказские коллеги, похоже, движутся в направлении более традиционных «азиатских» научно-образовательных тенденций (арабские страны, Турция, Иран, Индия и далее на восток), но до полной ясности ещё далеко...

Список литературы

- Байпаков, Настич 1981** — *Байпаков К.М., Настич В.Н.* Клад серебряных вещей и монет XIII в. из Отрара // Казахстан в эпоху феодализма. (Проблемы этнополитической истории). Алма-Ата: изд-во «Наука» Казахской ССР, 1981. С. 20–62.
- Гончаров, Настич 1993** — *Гончаров Е.Ю., Настич В.Н.* По поводу одного «открытия» в джучидской нумизматике // Бартольдские чтения. Год 10: Тезисы докладов и сообщений. М.: ИВ РАН, 1993. С. 50–51. — *Доступно также в Интернете;* URL: <www.charm.ru/coins/misc/yearofsnake.shtml>.
- Давидович 1983** — *Давидович Е.А.* История денежного обращения средневековой Средней Азии. — М.: «Наука», ГРВЛ, 1983.
- Давидович 1988** — *Давидович Е.А.* Информативность монетного источника и нумизматика в системе исторических дисциплин // Советское востоковедение: Проблемы и перспективы. М.: «Наука», ГРВЛ, 1988. С. 94–102.
- Давидович, Жиравов, Клешинов 2006** — *Давидович Е.А., Жиравов А.Е., Клешинов В.Н.* Серебряные монеты Мухаммад-Шейбани-хана. 907–916 гг.х. (1501–1510 гг.). / *Е.А. Davidovich, A.E. Zhiravov, V.N. Kleshchinov.* Silver Coins of Muhammad-Shaybani-Khan 907–916 ah (1501–1510 ad). М.: ЛЕНАНД, 2006 (с грифом ИВ РАН). — 108 с.
- ДЛТ 2005** — *Махмуд ал-Кашгарӣ.* Дйвāн Лугāt ат-Турк / Пер., предисл. и коммент. З.-А.М. Ауэзовой. Индексы сост. Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- ДТС 1969** — Древнетюркский словарь. Л.: «Наука», Лен.отд., 1969.
- Камышев 2008** — *Камышев А.М.* Введение в нумизматику Кыргызстана. (Учебное пособие) / Научный редактор — канд. ист. наук В.Н. Настич / Научный консультант — канд. ист. наук В.Д. Горячева. — Бишкек: «Раритет Инфо», 2008.
- Кочнев 2006** — *Кочнев Борис.* Нумизматическая история Каракханидского каганата (991–1209 гг.). Часть 1. Нумизматическое исследование. М.: «София», 2006.
- Лебедев 1989** — *Лебедев В.П.* Медная джучидская крымская монета года змеи // Нумизматика и эпиграфика. Т. XV. М., 1989. С. 129–131.

- Лебедев 1990** — *Лебедев В.П.* Символика и язык монет Крыма золотоордынского периода // Нумизматические исследования по истории Юго-Восточной Европы. Кишинёв, 1990. С. 139–156.
- Массон 1960** — *Массон М.Е.* Надписи на штуче из архитектурного ансамбля у мавзолея Хаким-и Тирмизи // Труды ТашГУ. 1960. Вып. 172. Археология Средней Азии. Кн. 5. С. 64–68, 76–77.
- Массон 1972** — *Массон М.Е.* Динары копеки // Изв. АН Туркменской ССР. Серия общественных наук. Ашхабад, 1972, № 4. С. 27–36.
- Настич 1977** — *Настич В.Н.* Шах-Фазил: мавзолеев или суфийская ханака? (О достоверности типологической атрибуции архитектурных сооружений по данным эпиграфики) // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: ГРВЛ, 1989. С. 284–287 (вкл. прим. 11 и 12).
- Настич 2003** — *Настич В.Н.* Неправильные деньги. Нумизматика на службе психологии // Журнал «Нумизматика». М., 2003, № 3.
- Настич, Кошевар 2008** — *Настич В.Н., Кошевар В.Г.* Addenda et Corrigenda к статье Б.Д. Кочнева «Новое о монетном чекане Куз Орду и Барсхана» // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. Вып. 3. Бишкек: Илим, 2008. С. 83–84.
- Петров 2003** — *Петров П.Н.* Очерки по нумизматике монгольских государств XIII–XIV веков. Нижний Новгород, 2003.
- Пономарёв 2011** — *Пономарев А.Л.* Эволюция денежных систем Причерноморья и Балкан в XIII–XV вв. М.: изд-во МГУ, 2011.
- Пономарёв 2012** — *Пономарев А.Л.* Барикат и ярмак: зарождение денежной системы в Северном Причерноморье XIII в. // Нумизматика Золотой Орды. Сборник научных статей. Вып. 2. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. С. 74–80.
- Смирнова 1981** — *Смирнова О.И.* Сводный каталог согдийских монет: Бронза. М.: ГРВЛ, 1981.

- Тизенгаузен 1873** — Монеты Восточного Халифата *В. Тизенгаузена* / *Monnaies des Khalifes orientaux, par W. Tiesenhhausen*. СПб., 1873.
- Трутовский 1898** — *Трутовский В.К.* Андрей Федорович Лихачев (Биографический очерк) // Труды Московского Нумизматического Общества. Т. I. М., 1898. С. 225–230.
- Фёдоров-Давыдов 1998** — *Федоров-Давыдов Г.А.* Из истории денежного обращения средневекового Хорезма // Приаралье в древности и средневековье. К 60-летию Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М.: «Восточная литература», 1998. С. 218–227.
- Янин 1956** — *Янин В.Л.* Алтын и его место в русских денежно-весовых системах // КСИИМК. Вып. 66, 1956. С. 22.
- Янин 1977** — *Янин В.Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород. М.: Высшая школа, 1977.
- Album 2011** — *Album Stephen*. Checklist of Islamic Coins / 3rd ed. Santa Rosa, CA, 2011.
- Bernardi 2010** — *Bernardi Giulio*. Arabic Gold Coins: Corpus. 1st volume. Trieste: EUT, 2010.
- Broome 1985** — *Broome Michael*. A Handbook of Islamic Coins. London: Seaby, 1985.
- Browder 1969** — *Browder Tim J.* Maldive Islands Money. San Diego, CA, 1969.
- Clauson 1972** — An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish / Sir Gerard Clauson. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Mitchiner 1977** — *Mitchiner M.* The World of Islam: Oriental Coins and Their Values. London: Hawkins Publ., 1977.
- Nastich 2015** — 12. Golden Horde and its Successors (654–845) / *Vladimir Nastich* // Survey of Numismatic Research 2008–2013. — Islamic Section: The Mediterranean, Western Eurasia, Central Asia and Later South Asia / *Stefan Heidemann, Alberto Canto and Vladimir Nastich, in collaboration with Simon Gundelfinger*. Taormina: International Association of Professional Numismatists, 2015.

Nastich, Schuster 2017 — Catalog of Pre-Modern Central Asian Coins (1680–1923) / *Vladimir N. Nastich and Wolfgang Schuster*. [Bremer Beiträge zur Münz- und Geldgeschichte: Bd. 10] / 1st ed. Bremen: Bremer Numismatische Gesellschaft, April 2017. — 304+12 с.

Электронные ресурсы

Zeno — ZENO.RU – Oriental Coins Database <www.zeno.ru>.

Сокращения

АН РТ — Академия наук Республики Татарстан.

б.г. — без [указания] года чеканки.

б.м. — без [указания] монетного двора.

ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва).

ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы.

ДЛТ — *Dīwān Luḡāt at-Turk* («Словарь тюркских наречий» Махмуда Кашгарского, XI в.).

ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969.

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР.

МИФИ — Московский инженерно-физический институт.

МНК — Международные нумизматические конференции «Монеты и денежное обращение в монгольских государствах XIII–XV веков» (Саратов, 2001 – Бахчисарай, 2008).

ОН ГЭ — Отдел нумизматики Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

«Расмир» — Международные научные конференции «РАСМИР: Восточная нумизматика (Одесса, 2011–2017).

СНГ — Содружество независимых государств.

ТашГУ — Ташкентский Государственный университет.

Poet's Orders: Poetry and Text as Spiritual Medicine in the Works of 'Aṭṭār¹

O'Malley Austin

Today I want to discuss the works of Farid al-Dīn 'Aṭṭār, the famous Persian sufi poet who died in 1221, and explore a reoccurring motif that appears therein: that of speech as medicine. No mere rhetorical flourish, this metaphor casts light on how 'Aṭṭār, and the interpretive community whom he was addressing, conceptualized the meaning and social function of literary discourse. This is, of course, not the only characterization of speech found in 'Aṭṭār's work or the larger Perso-Arabic literary tradition. Speech, and especially poetry, is sometimes understood to carry the collective memory of the past — such an understanding is operative in a great portion of the “Book of Kings” (*Shah-nāma*), as well as the famous expression according to which poetry is the “archive of the Arabs.” Poetry can also be understood as speech that has undergone a particular process of ornamentation and beautification: it has been studded with the pearls and jewels of rhyme and meter. The philosophers speak of poetry as a form of rhymed, metered, imaginative discourse, and poets frequently invoke the imaginative power of poetry as a form of “licit magic.” None of these conceptions of speech are necessarily mutually exclusive, and they can all be found in 'Aṭṭār's works in varying degrees. But the portrayal of speech as medicine is particularly important because it highlights the transformative power of 'Aṭṭār's own homiletic verse as well as that of the saintly dicta that he transmits. We find it in his *maṣnavī*s, including the famous “Conference

¹ © 2016 All Rights Reserved. Much of the material in this paper has been adapted from [O'Malley 2017].

of the Birds" (*Manteq al-ṭayr*); in his collection of quatrains, the "Choice Book" (*Mokhtār-nāma*); and in his prose hagiography, the "Memorial of the Saints" (*Tazkerat al-owleyā*). 'Aṭṭār was not the only author to rely on this metaphor, which also pervades the discourse on Islamic preaching and sufi training. As we shall see, however, it plays a particularly pronounced role in 'Aṭṭār's self-presentation and provides us with a means for better understanding how literary speech was functionally conceived.

In this short talk, I will examine 'Aṭṭār's use of the medicinal metaphor in order to better understand how he implicitly conceived of the relationship between himself, his texts, and his audiences. First, I will show how the metaphor suggests that a text's "meaning" extends beyond the semiotic realm: speech, as medicine, not only transfers information, but affects its recipients bodily and affectively, facilitating movement from an ontological state of "spiritual sickness" to "spiritual health." Second, the metaphor also shapes the rhetorical relationship between 'Aṭṭār's narratorial persona and his addressees: the poet becomes a "spiritual doctor" who must prove his authority to prescribe medicine — i.e. his speech — to cure his reader-patients. And, finally, if speech is understood metaphorically as a form of medicine, then this would suggest that it must be consumed according to specific rules. And indeed, we will see that 'Aṭṭār promotes particular regimes of reading in order to maximize his speech's medical efficacy. In short, by investigating the "speech as medicine" metaphor, we can better understand the function and significance of 'Aṭṭār's texts for pre-modern, sufistic reader-listeners.

We will start with the "Memorial", a collection of anecdotes and sayings attributed to early sufi heroes that 'Aṭṭār renders in fluid Persian prose. It begins with an extended introduction in which 'Attar explains some of the circumstances of the text's production and a variety of reasons for its compilation. The dominant theme of the introduction, however, and our main interest here, is 'Aṭṭār's insistence that the text not only informs its audience, but existentially transforms them. Because these are the

utterances of God's elect, and because they have been faithfully transmitted, they carry a transformative power that normal speech lacks. In particular, he emphasizes saintly speech's alleged influence on the heart. For example, 'Aṭṭār quotes a saying attributed to Jonayd, according to which saintly speech aids the "heart-broken":

Jonayd said: "Their words are an army of the armies of the Lord — glory and majesty are his — and if a devotee (*morid*) is heart-broken (*del-shekasta*), he can find strength through them and gain aid from that army." And the proof of these words is that God most high has said: "O Muhammad! We tell you stories of those who have passed so that your heart may be calmed and strengthened through them".

[‘Aṭṭār 2004–05: 6]

The term "devotee" (*morid*) gestures towards the sufistic inclinations of the text's intended audience, whose "broken hearts" are strengthened through the words of the saints. Other passages throughout the introduction also affirm saintly speech's effect on the heart, often in explicitly medicinal terms. For example, 'Aṭṭār explains his love for the saints and their dicta as follows:

For no apparent reason, from childhood onwards, love for this clan has swelled in my soul, and their words have been a *mofarreḥ* for my heart.

[‘Aṭṭār 2004–05: 7–8]

A sweet-tasting drug composed of valuable ingredients, *mofarreḥ* was thought to strengthen the heart and liver; the passage thus echoes the previous quotation, where saintly speech was said to aid and strengthen heart-broken devotees [Loghat-nāme 1959–73: s.v. "*mofarreḥ*"].

Now, according to sufi psychology, the heart is the seat of a spiritual faculty through which human beings can envisage and approach God, and through which divine blessings flow into the body. Thus, as Najm al-Din Rāzi succinctly explains, the heart

serves as the ontological link between the microcosm and the divine realms:

The human heart has one face turned towards the world of divinity, and the other face towards the world of the bodily frame. It is for this reason that it is called *qalb*, since it contains the two worlds, corporal and spiritual, and it distributes [to the body] every sustaining grace that it receives from the spirit.

[Dāya 2012–13: 189]

Rāzi puns on the etymology of *qalb*, the Arabic term for “heart” — whose trilateral root encompasses notions of turning, facing, and rotation — in order to highlight the heart’s ontological liminality, through which it mediates between the individual’s material body and the divine realm [Lane 1863, s.v. “q-l-b.”]. Through ascetic practice the heart can be directed more and more towards the divine until “it reaches perfection through nurturing, purification, and intention towards God,” and “becomes the manifestation of the total attributes of divinity.” [Dāya 2012–13: 191]. ‘Aṭṭār’s works encode a similar understanding of the heart as the intermediary between the physical and spiritual that is firmly rooted in both domains. It is the fleshy gateway to the spiritual realm, through which the believer can access God and become a conduit for the latter’s concrete manifestation in the world. Thus, as Bausani points out, the “heart-broken devotees” whom the “Memorial” aims to cure should not be understood as suffering from an affect disorder, but an ontological state of estrangement from the divine [Bausani 1977: 78]. Sainly speech, by strengthening and calming the heart, bodily and ontologically alters its recipients, providing them with a channel for the re-establishment of a pre-eternal proximity to God.

Health and sickness are often portrayed as distinct existential states, with the former the normative ideal and the latter a deviation. Medicine, in turn, functions to either return the patient from sickness to health, or to prevent backsliding from health to sickness. Sainly speech, as a spiritual medicine, likewise facilitates

movement through a hierarchy of discrete existential states of a spiritual nature. Near the end of the “Memorial”’s introduction, ‘Attār explains the alchemical power of saintly speech in general — and the “Memorial” in particular — in terms of a gendered ontological hierarchy through which it allegedly elevates its audience:

This is a book that changes effeminates (*mokhan-naṣān*) into men, and men into lion-men, and lion-men into paragons (*fard*), and paragons into passion (*dard*) itself; how can it fail to turn them into passion itself? Whoever recites (*bar khwānad*) this book and reflects upon it as is prescribed will become aware of what passion lay in the saints’ souls to bring forth such deeds and words like this from their hearts.

[‘Attār 2004–05: 8]

According to ‘Attār, the “Memorial” not only provides its audience with ethical instruction but also changes the very nature of their being. It transforms effeminates into men and men into lion-men and so forth, elevating its readers through the ranks of “manliness” until they realize the painful, passionate drive for God that dominates the souls of the saints and gives rise to their words and deeds. To activate this transformative power, however, the reader must engage with the work in a specific way. He or she is to recite the saints’ words out loud (*bar khwāndan*), attending to them not only visually, but also bodily and aurally thorough vocal production, while reflecting upon them “as is prescribed.” And even though we do not have access to the private experience of historical readers to confirm the work’s transformative power, the fact that ‘Attār rhetorically casts the work’s psycho-spiritual function in this way is nonetheless significant. The passage encapsulates the sufistic idealization for a complete reorientation or conversion (*towba*) towards God, along with the understanding of spiritual progress as movement through a series of discrete states of being, and it promises audiences that some aspect of those experiences can be obtained through a literary encounter with the saints’ words.

The fact that 'Aṭṭār stresses his discourse's medicinal effects should not be taken to mean that its semiotic content is irrelevant. On the contrary, the message is crucially important. In the introduction to the "Memorial", he makes it clear that a proper understanding of the book is key to its transformative properties, and in the quatrains and *maṣnavis* numerous verses enjoin reader-listeners to a careful consideration of the meanings contained therein². The transformative power of 'Aṭṭār's discourse does not supplant its semiotic significance so much as expand upon it. Although the meaning of his speech — if we understand "meaning" in a capacious way — begins in the semiotic realm, it also includes his words' bodily, emotive, and ontological effect on its audiences.

The transformative power of speech also depends on the spiritual state of the imagined speaker. It is proverbial in pre-modern Persian and Arabic culture that one should not seek treatment from a sick doctor since a doctor's skill and knowledge — and thus the efficacy of his treatments — can be ascertained on the basis of his own health and habits. Likewise, preachers — who are themselves often cast as spiritual doctors — cannot bring wayward souls to the path of piety if they themselves behave in an ungodly fashion:

It is necessary for the preacher to eschew the excesses of life and wear modest clothes so that others might imitate him. . . . When the physician himself abstains, his dietary prescriptions are effective, but when he partakes, his admonishments to others do no good. . . . How can the hearts of the people respond to a preacher who goes around in an obese condition and dressed in luxurious clothes that he might associate with sultans?

[Ibn al-Jawzī 1971: 26–27 / transl. 112–113. —
Translation altered]

In the "Memorial", the saints' authority is proven through stories of miracles and ascetic feats, which 'Aṭṭār dutifully transmits.

² See [O'Malley 2017: 77–79].

Things are a little different in the *maṣnavis*, however, because there 'Aṭṭār speaks not as a mere transmitter, but as an authority in his own right. Moreover, unlike an oral preacher, he does not stand before his (textual) audiences in the flesh and thus cannot prove his piety on the basis of appearance or interpersonal conduct. Instead, he constructs a pious persona within the text who performs sincerity — often in a Malāmātī mode — in order to legitimate his homiletic speech. We do not have space to go into great detail on this point: I only want to mention that 'Aṭṭār's construction of authority involves a condemnation of panegyric and an ambivalent attitude towards his own art. This, in turn, authorizes him to speak as a homiletic poet and a physician of souls. For example, the conclusion to the *Conference of the Birds* contains the following boast:

Whoever suffers from the poison of religious deviation
 (zahr-e bed'at),
 These lofty words are antidote (taryāk) enough for him!
 Although I am an 'aṭṭār and a dispenser of antidotes
 (taryāk-deh),
 I have just burnt liver, like those who sell adulterated musk.
['Aṭṭār 2008–09, b. 4593–4]

According to the first verse, 'Aṭṭār's speech is an antidote to the "poison of religious deviation." He then immediately undercuts this boast in the next line, where he confesses his hypocrisy and compares himself to those perfumists who fraudulently sell burnt liver instead of true musk³. By confessing his own hypocrisy, however, he actually demonstrates his sincerity — a common homiletic move — while he plays on his pen-name in order to suggest his verse's medicinal power. 'Aṭṭār is usually translated as "perfumist," and compounding and selling scents was certainly an important dimension of the craft of 'aṭṭārī. But, as the above verses

³ Musk was understood to be the congealed blood of the musk deer, which apparently could be adulterated with burnt liver [Loghat-nāma 1959–73, s.v. "moshk," "nāk"].

make clear, an *'aṭṭār* was also a “dispenser of antidotes.” Indeed, in present-day Iran the term still refers to traditional herbalists who ply their craft in the bazaar. In this sense the term is perhaps better translated as “apothecary” or “druggist.” *'Aṭṭār* here links this aspect of his pen-name to his poetic activity, claiming to cure spiritual illness through verbal concoctions. And after his death, the broader literary tradition continued to understand his poetry through the lens of his *nom de plume* and presumed profession — although it is possible he was never an actual druggist, and that the sobriquet was intended from the beginning in an entirely metaphorical sense.

As we have seen, speech is presented throughout *'Aṭṭār*’s works as spiritually transformative, and this transformative power is linked to the spiritual state and homiletic authority of the speaker. But it also depends on how the reader or listener receives and consumes that speech. For example, at the beginning of the “Memorial”, *'Aṭṭār* indirectly recommends a disciplined practice of daily reading through a quotation attributed to a previous sufi authority:

Yusof-e Hamadāni was asked: “When this age passes, and this clan withdraws behind the veil of concealment, what will we do to remain in health? (*be-salāmat bemānim*)?” He said: “You will read eight pages of their sayings every day.” I [*'Aṭṭār*] therefore considered it an incumbent religious obligation to compose some daily readings (*verd*) for the ignorant.

[*'Attar* 2004–05: 7]

Implicit in the question posed to Hamadāni is the belief that the saints maintain the well-being of the world and those within it, and that they will vanish in accordance with the widely accepted model of generational societal decay. In response, Hamadāni explains that future generations will still have access to the saints’ blessings through textual accounts of their feats and sayings. He thus recommends a daily reading of eight pages of their utterances in order to maintain spiritual health. According to *'Aṭṭār*, the

“Memorial” was composed to serve just such a purpose, being a set of daily readings for those who would otherwise remain mired in the ignorance of the age. The specific term he employs here, *verd*, usually refers to litanies of Quranic verses and pious phrases that would be recited at specific hours, often late at night or early in the morning, as a form of supererogatory devotion [Denny 2012]. ‘Aṭṭār’s application of the term to the “Memorial” may therefore suggest that he intended it to be read every day at prescribed times. The term also has theurgic overtones — it can refer to a verbal charm, especially one derived from the Quran — which gestures towards saintly speech’s spiritual efficacy above and beyond its semiotic content [Omidasalar 1982, upd. 2011].

In ‘Aṭṭār’s other works, too, the textual encounter is cast in terms of well-known sufi rituals and practices. For example, ‘Aṭṭār’s “Book of Affliction” (*Moṣibat-nāma*) is a forty-chapter *maṣnavi*, the frame-tale of which recounts the visions witnessed by a sufi adept over the course of a *chella*, or a forty-day ritual retreat. And at the beginning of the text, ‘Aṭṭār offers the poem itself to his readers as a metaphorical *chella* — a forty-part experience that will ultimately result in a transformation that evokes, recalls, or somehow participates in the development of the poem’s protagonist:

Forty stages (*maqām*) will come before you,
 And they will also come within you.
 If you undertake this retreat (*chella*) according to the way
 (*ṭariqat*),
 And complete it in truth (*ḥaqīqat*), then peace will come.
 When you search for yourself in forty stations,
 You will be, in the end, everything.

[‘Aṭṭār 2009–10, b. 881–883]

Beyond the theological significance of the passage, it presents the tantalizing possibility that the poem was intended to be read over the course of a forty-day period. Such a supposition is strengthened by the fact that each of the chapters begins with the same formulaic phrase (“the adept arrived . . .” [*sālek āmad*])

emphasizing the sequential, episodic nature of the text, and that all chapters are approximately the same length, which would lend itself to a consistent reading practice.

The introduction to 'Aṭṭār's quatrain collection, the "Choice Book" (*Mokhtār-nāma*), also gestures towards a practice of reading with ritualistic overtones. The collection opens with a prose prologue, in which 'Aṭṭār urges his readers to approach the quatrains with "contemplation and meditation" (*tadabbor va ta'ammol*) ['Aṭṭār 2010–11: 71]. Such terms refer to a set of practices that, according to Ghazzālī, exceed simple focus or close reading — they involve repeated and consistent attention to specific signs in order to internalize their ethical significance and spur pious reform [Ghazzālī 1937–38, 15: 2807]. Thus, one might contemplate Quranic verses related to eschatological punishment in order to induce repentance or meditate on the expanse and fruitfulness of the natural world in order to develop a sense of gratitude and thanks for God. 'Aṭṭār's quatrains deal with a wide range of topics, and many of them encapsulate sufi ethical attitudes towards death, God, the world, and the afterlife. When approached with "meditation and contemplation", then, they would be understood as not just apt expressions of particular attitudes, but opportunities for reader-listeners to internalize those attitudes and thereby change their behavior or mode of being in the world.

The extent to which 'Aṭṭār's audiences actually integrated his works in to existing ritual and spiritual practices is difficult to determine, but whether or not a work like the "Book of Affliction" was read over the course of forty days, or the quatrains were taken as formal objects of meditation, simply presenting them in this way valorizes the literary encounter as a disciplined practice aimed at spiritual progress. By attending to these metaphors of reading, we can thus better understand how 'Aṭṭār imagined his readers would approach and understand his poetry and prose: not only as beautiful verbal artifacts or treasuries of religious knowledge, but as courses of spiritual therapy, capable of instigating ethical reform and elevating audiences towards God.

References

- 'Aṭṭār 2004–05** — *Farid al-Din 'Aṭṭār*. Tazkerat al-owleyā / Ed. Muhammad Este'lami, rev. ed. (Tehran: Zavvār, 1383 [2004-5]).
- 'Aṭṭār 2008–09** — *Farid al-Din 'Aṭṭār*. Manteq al-ṭayr / Ed. Moḥammad Reżā Shafi'i-Kadkani, 2nd ed. (Tehran: Sokhan, 1387 [2008-9])/
- 'Aṭṭār 2009–10** — *Farid al-Din 'Aṭṭār*. Moṣibat-nāma / Ed. Moḥammad Reżā Shafi'i-Kadkani / 2nd ed. Tehran: Sokhan, 1388 [2009-10].
- 'Aṭṭār 2010–11** — *Farid al-Din 'Aṭṭār*. Mokhtār-nāma / Ed. Moḥammad Reżā Shafi'i-Kadkani / 2nd ed. Tehran: Sokhan, 1389 [2010–11].
- Bausani 1977** — *Bausani Alessandro*. Considerazioni sulla *Tadhkiratu 'l-Auliya'* di 'Aṭṭār // Colloquio italo-iraniano sul poeta mistico Fariduddin 'Aṭṭār (Roma, 24-25 Marzo 1977). Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1978.
- Dāya 2012–13** — *Dāya Najm al-Din Rāzi*. Merṣād al-'ebād / Ed. Moḥammad Amin Riāhi. Tehran: Bongāh-e Tarjoma va Nashr-e Ketāb, 1391 [2012–13].
- Ghazālī 1937–38** — *Abū Ḥāmid al-Ghazālī*. Iḥyā' 'ulūm al-dīn. Cairo: Lajnat Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1356–57 [1937–38].
- Ibn al-Jawzī 1971** — *Ibn al-Jawzī*. Kitāb al-quṣṣaṣ wa'l-mudhakkirīn / Ed. and transl. Merlin Swartz. Beirut: Dar el-Machreq, 1971.
- Lane 1863** — Arabic-English Lexicon by *Edward William Lane*. London: Willams & Norgate, 1863.
- Loghat-name 1959–73** — Loghat-nāme / Ed. by Ali-Akbar Dehkhodā. Tehran, 1959–73.
- O'Malley 2017** — *O'Malley Austin*. Poetry and Pedagogy: The Homiletic Verse of Farid al-Din 'Aṭṭār (Ph.D.). University of Chicago, 2017. P. 57–117.

**Тема изящных искусств в поэзии
Мухаммада Икбала
(современность с точки зрения традиции)**

Н.И. Пригарина

Поэт появляется на свет с особой способностью улавливать красоту бытия и из его разрозненных частиц создавать свой гармоничный, неповторимый мир.

По словам Бродского, «истинное искусство уничтожает свой материал и становится единственным образцом и духовной вселенной». Поэзия Мухаммада Икбала (1877–1938) и являет такой образец творческой мощи поэта. В мире его поэзии все жизненные проявления находят гармоничное выражение, озарённое не только его поэтическим гением, но и неустанной глубокой работой интеллекта — этого светильника в ночи, по словам другого гения — Мирзы Галиба (1797–1869).

Понятия красоты и прекрасного, роль искусства в жизни постоянно служили темой размышлений Икбала. Сама его поэзия воплощает в себе способность видеть мир глазами художника, внимать его тайной мелодии слухом музыканта. Итог этого — создание в слове, материале поэта, образов живописи, музыки, архитектуры, танца.

Я напомним только начало *маснави* «Хизр-проводник» (*Xizr-e rāh*), в котором появляется идеальный образ мира вечного странствия. Он являет себя читателю как прекрасный пейзаж с его «простором степи, вбирающей звук караванного колокольчика», смелым бегом газели по песчаным холмам, восход подвижной, как ртуть, звезды на горизонте, вечернюю тишину пустыни на закате солнца. Картина эта создает иллюзию простора, объёма и воздушности. Ощуще-

ние объёмности пространства подкрепляется присутствием движущейся фигурки Хизра, видимой как бы издали, её миниатюрность подчёркнута сравнением с газелью.

Примером построения поэмы как музыкальной пьесы может служить *маснави* «Восход ислама» (*Tulū'-e Islām*). Текст открывается как бы разноголосицей инструментов, настраиваемых перед началом концерта. Образ птичьего пения в цветнике на восходе солнца создаёт музыкальный фон голосу рассказчика, а затем голос и сопровождение сливаются в одно ликующее целое. Вспомним, наконец, образ Тадж-Махала, созданный в «Поэме о рабстве» (*Bandagī-nāmeḥ*): освещённый луной, он напоминает жемчужину, и мрамор его струится в лунном свете, как проточная вода.

Поэзия Икбала позволяет определить эстетическое кредо поэта и даёт не только примеры суждений о литературе и изящных искусствах, но и ключ к их пониманию — философию личности — *худи* (*xudī*)¹ и «совершенного человека».

С первых шагов в поэзии Икбал обращается к теме красоты и, по словам М. Шарифа, вечной красотой, существующей первично и независимо от предметов и проявляющейся в них, является у Икбала Бог. «Вечная красота — всеобщий источник, сущность и идеал, Бог всеобщ и всеобъемлющ, как океан, а человек подобен капле» [Sharif 1964: 11].

Культ природы и интерес к пейзажу приходит в поэзию Икбала вместе с английским романтизмом. В стихотворении «Ребёнок и свеча» красота всеобъемлюща и всепроникающая:

Природа — бесконечный океан красоты,
Если умеешь видеть, то в каждой капле — целый ураган красоты.
Красота — в ледящем душу молчании гор,
В россыпи лучей, в чёрном покрове ночи.

¹ Субстантивированное производное от персидского местоимения *xud* (свой) в значении «самость, личность, индивидуальность», новация самого поэта. О концепции *xudī* более подробно см.: [Пригарина 1972: 105–130].

Она в зеркальном одеянии утренней зари,
Во мраке сумерек, в цветочном базаре заката,
В следах бывшего величия,
В лепете незнакомого ребёнка.

[BD: 93–94]

В этих стихах красота природы не есть Бог, она выступает лишь как одно из божественных проявлений. Но Красота также один из синонимов Бога, поэтому приобщение к ней имеет особое мистическое значение: «влюблённый в красоту» сам становится красотой «с ног до головы», индивидуальное «я» приобретает значение Я космического. В мусульманской традиции таким влюблённым принято считать Мансура Халладжа², воскликнувшего *anā 'l-Ḥaqq* («я — Истина»).

С ног до головы становится красотой тот влюблённый в красоту,
Был ли ещё, о сердце, такой красавец среди красавцев?

[BD: 105]

В ранний период в отношении Икбала к красоте явно видны следы двух традиций — английского романтизма и суфизма³. Поэтому, когда говорят о пантеистическом отношении к красоте в ранней поэзии Икбала, всегда следует делать поправку на мусульманскую традицию. В то же время разнообразие форм, в которых являет себя красота, лишь подтверждает, что всё это проявление единой сути.

Во множественности скрыта тайна единства,
То, что в светлячке — блеск, и есть аромат цветка.

[BD: 85]

² Халладж ал-Хусайн б. Мансур (ок. 858–922) — выдающийся суфий, казнённый за свои проповеди. Ему приписывается красомольное заявление «я — Истинный», т.е. «я — Бог», якобы ставшее причиной казни.

³ Об этом более подробно см. статью «К вопросу о характере романтизма в восточных литературах в XX веке» [Пригарина 2012].

Мотиву проявленной красоты в вещах и явлениях мира параллелен мотив Красоты, скрытой за завесой. Её пытается увидеть Калимуллах⁴, но слышит ответ: «Не можешь увидеть меня!» (*лан тарани!*) [Коран 7: 139 (143)]. Созерцанию этой красоты мешает любое посредничество, даже посредничество взгляда: взгляд в ранней поэзии Икбала — источник неуверенности, беспокойства и страдания.

Зрячими глазами ещё никто не созерцал истину,
Если хочешь видеть её, раскрой глаза сердца.

[BD:102]

Новые мотивы появляются в поэзии Икбала 1905–1908 гг. Он говорит в своих стихах о женской красоте, которая действует на него как «удар молнии»; он требует от жизни «сегодняшних радостей» и сомневается в той красоте, которая «нуждается в пронизательном взоре». Его посещает чувство смятения, красота проявляется всякий раз по-новому, и поэту никак не удаётся собрать эти разрозненные черты в единое целое.

В поисках целого я брожу среди частиц,
Но красота беспредельна, значит, и боль моя остаётся
неисцелённой.

[BD: 123]

И если суфий созерцает божественную красоту «в темнице своего сердца», то поэт сохраняет за собой право видеть её во всём многообразии бытия и в «причудливой красоте природы». Об этом периоде жизни можно сказать словами самого поэта:

Не сумело знание справиться с силой красоты,
Все учёные мира оказались тут невеждами!

[BD: 139]

⁴ Калимуллах — букв. «собеседник Божий», прозвище пророка Мусы (Моисея), с которым, согласно Корану, Бог вступал в диалог.

Новое философское осмысление картины мира и места в нём красоты приходит в поэзию Икбала вместе с его работой над *маснави* «Таинства личности (*Асрар-е худи*)». В главе «Об истинной природе поэзии и перестройке мусульманской литературы» Икбал называет литературу и искусство одним из средств формирования личности — *худи* человека. Побудительной силой в искусстве оказывается стремление к красоте: «Стремление — послание любви Красоте».

Всё, что является добрым, прекрасным и красивым —

Наш проводник в пустыне поисков,

Образ его западает в твоё сердце,

Рождая в твоём сердце желание.

Красота — создатель весны желания,

Её появление порождает желание,

Сердце поэта — место проявления тайны красоты.

Именно с этого Синая встаёт светоч красоты.

[АХ:35]

Огромна роль, которая отводится художнику, ибо он становится проводником к постижению этой красоты. Здесь мы встречаем упоминание о музыке и живописи, власть над которыми приобретает художник-творец:

Его музыка дышит вдохновением,

Его перо рисует гору единым волоском⁵.

Истинное искусство воздействует на жизнь, побуждает её к дальнейшему движению и развитию. И сам художник становится создателем красоты. Те черты, которые приобретает художественное творчество, делают его важной составной частью народной жизни. Художник устремлён к бытию, его творчество поверяется самой жизнью, оно порождает действие и помогает человеку смело идти на бой с жизнью.

⁵ Этот бейт не включён в текст *маснави*, помещённого в *Кул-лиййат-е фарси* Икбала, и я цитирую его по переводу Николсона: [Nicholson 1977: 62].

Этот упор на связи искусства с жизнью был составной частью неприятия Икбалом распространённой в западной культуре концепции «искусства ради искусства». «Конечная цель всей человеческой деятельности — жизнь, славная, могучая, торжествующая... И всё человеческое искусство должно быть подчинено этой конечной цели, и цена всего должна определяться в соответствии с его жизнеутверждающей силой. Высшее искусство — то, что пробуждает нашу дремлющую силу воли и нервы, чтобы мужественно встретить вызовы жизни. Всё, что несёт сон и заставляет нас закрыть глаза на окружающую действительность, является посланием упадка и смерти. Догма искусства ради искусства — умное изобретение декаданса, чтобы лишить нас жизни, и от силы владения ею единственно зависит жизнь» [Iqbāl 1928; Iqbāl 1977: 268–280].

Напомним также, что в первом издании поэмы образ поэта, уводящего своим творчеством от жизни и тем отравляющего сознание народа, усыпляющего его красивыми сказками, имел непосредственный адрес. Икбал в своём порыве к реальной жизни поднял руку на самого Хафиза. Однако в последующих изданиях он исключил имя Хафиза из текста. Тем не менее, критика, непосредственно последовавшая за выходом поэмы в свет, не упустила случая возмутиться таким обращением с великим средневековым поэтом. Икбал внёс некоторые разъяснения на этот счёт в газетной полемике со своими оппонентами⁶. Он пояснил, что всегда протестовал и протестует против того, чтобы поэзия Хафиза была раз и навсегда присвоена суфиями и стала предметом мистических истолкований, в которых пропадала присущая поэту сила эстетического воздействия его стихов. Своим творчеством, особенно своими газелями, Икбал в течение всей своей жизни доказывал своё преклонение перед гением Хафиза⁷.

⁶ См. более подробно: [Пригарина 2012: 90–114].

⁷ См. об этом: [Prigarina 2017: 73].

Поэмой «Таинства личности» Икбал ещё раз подтвердил своё кредо: мир феноменов (т.е. жизнь во всём её многообразии) любезен для живой души.

Поэт не видел необходимости в том, чтобы искать выразительность любой ценой. Между тем он был не только поэтом XX века, но и внимательным свидетелем процессов, происходивших в мировой культуре. 20-е годы XX века, годы после 1-й мировой войны, породили в художниках Запада ощущение распада «старой духовности». Искусство, современное Икбалу, заявляет о поисках новой выразительности. Художники, потеряв цельность мира, обращаются к разрозненным приметам бытия, и деформация их становится одним из ведущих принципов современного искусства. В нём проявляются тенденции дегуманизации, стремление избегать живых форм. Поиски «полной объективности» ведут к преодолению психологизма, к тщательной фиксации мира, «распавшегося на формы». Размышляя над этим, русский философ Георгий Федотов писал о том, что после крушения гуманизма рано или поздно может начаться возрождение, «питаемое вновь найденной цельностью»⁸.

Икбал отстаивает свои представления о роли искусства в жизни и снова подчёркивает, что искусство не должно быть наркотиком, уводящим от жизни. В этой связи примечательно появление в 1924 г. его «Поэмы о рабстве» (*Bandagī-nāmeḥ*), в которой изложено его творческое кредо и высказы-

⁸ «Отметим мимоходом, что новая волевая установка человека несёт в себе возможности расцвета метафизики и искусства. За ослаблением научного творчества может последовать его блестящее возрождение, питаемое вновь найденной цельностью, потребностью наложить печать человека на лицо мира, наречь всему имена. Для метафизики XIX веку более всего не хватало смелости перед космосом, вместе с утратой касания самому метафизическому миру. XX век завоёвывает опытно метафизический мир и имеет достаточно веры в царственную природу человека» [Федотов 1928: 107].

ны взгляды не только на литературу, но и на пластические искусства и музыку.

Поэт выделял два вида рабства. Первое из них — рабство перед Богом, которое заповедал Коран и которое является единственным гарантом человеческого духа; этой теме посвящены также многие строки второй персидской поэмы 1917 г. «Иносказания о самоотречении» (*Rumuz-e bīxudī*). Этот вид рабства заставляет человека творить в себе самость, становиться «совершенным человеком» и так быть наиболее готовым к тому, чтобы исполнить Поручение, которое отказались исполнять земля и небо — быть наместником Бога на Земле.

Второй вид рабства — рабство человека перед человеком, куда относится и колониальная зависимость, — вопрос, мучивший в то время лучшие умы Индии. Но это ещё и незрелость натуры, равнодушие к себе как личности, отсутствие *худи*. Рабство (*бандаги*, *гулами*, *махкуми*) не только разлагает души людей, оно имеет и тяжёлые социальные последствия — препятствует объединению наций, порождает ненависть друг к другу. Оно заставляет людей не думать о других и заботиться только о себе.

В «Предисловии к альбому Чугтаи» он писал: «Сила в человеке зарождается от сопротивления окружающему, а не от повиновения ему. Сопротивляться тому, что есть, ради того, чтобы создать то, что должно быть, и есть здоровье и жизнь. Остальное — распад и смерть» [Iqbāl 1977: 268–270].

Первый раздел первой главы «Поэмы о рабстве» посвящён музыке. Он подразделяется на две части — музыка рабов и музыка свободных. По мнению Икбала, музыка рабов действует губительно на саму жизнь, а мелодии рабов соответствуют низкому вкусу рабства. Если флейта в *Маснави* Руми была голосом истины, то флейта раба выдаёт все низменные тайны его души, а её мелодия «таит в себе гибель целого города».

Во второй части поэт поясняет, какой, по его мнению, должна быть музыка свободного человека. Это, прежде всего, искусство, которое способствует становлению личности, пробуждению её средствами в человеке внутренних сил и стремления к действию. Несмотря на то, что музыка — абстрактный вид искусства, она способна создавать образы в своём материале — звуке.

В музыке, продолжает поэт, должно быть такое содержание или смысл (*ма'на*), которое творит проявление образов (*сурат*). «Откуда самая суть смысла, я не знаю, // Но есть образ, и он знаком нам» (Бандаги-наме: 576). Образы, порождённые музыкой, оказываются связующим звеном между миром звуков и миром поэтической речи:

Тайну смысла открыл Румийский старец,
Мысль моя распростёрлась в земном поклоне у его порога:

«Смысл — это то, что завоёвывает тебя,
Делает тебя независимым от образов.

Смысл — это не то, что делает глухим и слепым,
Он делает человека ещё более влюблённым, помимо образов».

Наш музыкант не увидел блеска смысла,
Привязал сердце к изображениям и убежал от смысла.

[BN:185]

Если музыкант не сознаёт этой великой связи между мелодией мироздания и собственной музыкой, он не идёт дальше формы. Его же целью должно быть утверждение жизни, горение, любовь, создание таких музыкальных образов, в которых проявилось бы высшее значение бытия.

То же относится и к живописи. Дело в том, что художник, добивающийся раскрытия тайн жизни, неизбежно впадает в конфликт со своей эпохой. «Те представители искусства, которые являются благодетелями человечества, — писал он в предисловии к альбому Чугтаи, — обычно бывают в ссоре с эпохой» [Iqbāl 1977: 280], поэтому художник не должен идти на поводу у большинства, но должен вести за собой людей.

Эта вера в социальную значимость искусства остаётся важной чертой мировоззрения Икбала. Однако художник достигает своей цели не тем, что приспосабливается к чужим вкусам: напротив, условием творчества может быть только обращение к глубинам своего естества.

Художник не должен также быть простым копиистом окружающего мира, он вносит своё видение мира в изображение. Здесь мы видим, что природа, бывшая в ранних произведениях Икбала источником абсолютной красоты, скопированная художником, не остаётся равной сама себе — художник должен выявить внутренний смысл бытия, сотворить свой особый мир.

Образцом искусства свободных Икбал считает такой архитектурный шедевр прошлого, как Тадж-Махал. Это целая жизнь, воплощённая в одном миге. Поэт не берётся передать словами впечатление от Тадж-Махала, он знает только, что художник, вложив в создание его свою душу, тем самым выразил самого себя.

Условием всего творчества и единственным мерилom его успеха служит любовь, которая «извлекает мелодии из камня и кирпичика».

Можно сказать, что это условие создания произведения искусства было поставлено под сомнение эстетической мыслью XX в. Место любви заняла в ней «трезвая точность». Сезанн считал, что художник должен сказать о вещи вместо «я люблю её» — «вот она»! Тем не менее в системе ценностей Икбала любовь по-прежнему занимала ведущее место. Поэма *Бандаги-наме* завершается такими стихами:

Очарование, которое не покоряет людей, — колдовство,
То, что покоряет, — пророчество.

Любовь в делах совместила две эти вещи
Мир в мире всколыхнула любовь.

[BN: 587]

Особое место в творчестве Икбала занимает раздел «Литература и изящные искусства» в сборнике 1936 г. «Удар посоха Калима» (*Zarb-e Kalīm*). Собственно изящным искусствам и литературе в этом разделе посвящено всего несколько стихотворений, однако, как показывает опыт, всё не так просто. Для сборников Икбала характерна целостность каждого раздела, что подчёркивается заголовком к каждому из них. Но даже там, где этих заголовков нет, — например, в сборниках «Персидские псалмы» (*Zabūr-e 'Ajām*, 1927) и «Крыло Джабраила» (*Bāl-e Jibrīl*, 1935) — внимательное прочтение показывает глубокую внутреннюю связь и взаимодействие всех мотивов поэтики Икбала. В стихах раздела «Литература и изящные искусства» несомненно присутствует определённый общий замысел, который следует разгадать читателю.

Ключом к нему, на наш взгляд, может послужить отношение Икбала к человеку как партнёру Бога в творчестве, поскольку «человек, в котором самость достигла своего относительного совершенства, занимает должное место в сердце Божественной творческой энергии и тем самым обладает гораздо более высокой степенью реальности, чем окружающие его вещи. Из всех творений Божьих он один способен сознательно участвовать в созидательной жизни Творца. Наделённый силой воображать лучший мир и превращать то, что есть, в то, что должно быть, эго стремится, в интересах всё в большей и большей степени уникальной и всеобъемлющей индивидуальности, использовать всё разнообразие окружения, которым он призван оперировать в процессе неустанной деятельности». [Икбал 2002: 82].

В этом секрет той высокой требовательности, которая может показаться чрезмерной читателю сборника. И, прежде всего, это критика современного состояния литературы и искусства. Так, отсутствие в музыканте чистоты натуры, холодная кровь певца газелей действует на слушателя отравляюще. В танце, особенно европейском, лишь выверты тела,

от него пересыхает в горле. Архитектура также не может создаваться нечистыми руками — иначе мечеть превращается не в храм, а в подобие кумирни. Смерть — предмет творчества индийских деятелей искусства, это шествие за погребальными носилками, а единственное, что ещё как-то щекочет нервы этих деятелей искусства — женщины. И любимая Икбалом персидская поэзия также не радуется, ибо она не «оттачивает меч самости». Обобщённо можно сказать, что мир смыслов и образов не проявляет себя в этом творчестве, ибо в нём нет отзвука *Лан тарани!* — «Не можешь видеть меня!», т.е. нет напоминания о страстных поисках истины. Лучше не прикасаться к *наю*, *чангу* и *рубаву*, если нет иного послания к людям, нежели разговор о смерти. Если раньше образ стенаний в поэзии Икбала был символом неуспокоенности духа:

От моего стога — смятение в Каабе и Сомнатхе,
Порой мой острый взгляд рассекает сердце бытия.

[В]: 297],

то теперь символ мужества — сдерживание бесполезных стенаний:

Эту тонкую мысль мудрый старец поведал мне в уединении:
Сдерживание стонов — признак льва, стенания —
лисицы и мыши.

[ZK: 596]

Большой бедой в искусстве является «нищенство», заимствование чужих мыслей и образов, это признак незрелости своего Я:

Мысли других и выпрашивание образов!
Неужели тебе так и не добаться до своей самости?

[ZK: 584]

Эта же тема повторяется в мотиве подражания (*taqlid*), которое поэт связывает с отсутствием творческого воображения и слепым следованием европейской моде. И струны

рубaба будут оборваны до тех пор, пока художник не почувствует свою глубокую связь с художественной мыслью прошлого — здесь её олицетворяют поэт и суфий Руми, художник Бехзад и поэт Хафиз.

Ещё одна важная черта препятствует созданию полноценных произведений искусства — это отсутствие у художника интереса к сотворению самости:

Если в искусстве нет сути сотворения личности (*xudī*),
Увы живописи, поэзии, флейте и пению!

[ZK:576]

Этому созиданию мешает рабство (*ḡulāmī*):

Если дух рыдает от твоего подчинения рабству,
Мир твоего искусства — кумирня, хождение вокруг
объекта поклонения (*tavāf*) и [молитвенные] поклоны.

[ZK: 574]

Причиной всего этого служит равнодушие, отсутствие страстного взгляда (*nigāh-e šauq*) — предательство сердца и способности творческого восприятия.

Оттого, что современный Икбалу Восток, по его мысли, потерял свое Я, в нём не появился до сих пор настоящий художник — знаток божественных тайн.

Противостоит этой критике созданный в этом разделе книги образ настоящего художника, которому присущи такие черты, которые делают вино поэзии крепким, как разящий меч, стихи превращают в дух музыки, танец в её воплощение. Для этого требуется чистое сердце музыканта, его свобода от рабства, свобода от подражания, благородство и бесстрашие.

Из стихов сборника возникает образ такого творца — это сам Икбал. Прежде всего, его поэзия является даром свыше:

Мне неизвестно, это — поэзия или что-то другое,
Приходят ко мне упоминание и мысль, притяжение и песня.

[ZK:572]

Сам Халладж подтверждает, что наш поэт проник в тайны жизни, одной из которых и является тайна *худи*:

Предание о Халладже говорит о том, что, наконец,
Один бродяга-каландар открыл тайну *худи*.

[ZK: 580]

Хотя поэт постоянно ощущает своё одиночество (он — чужой своему времени), он не перестает верить, что его стихи, как искра, оторвавшаяся от пламени, в конце концов найдут сердце, полное огня, чтобы уединиться в нём. От живого сердца не скрыта и тайна предопределения, художник видит во сне образы нового мира и стремится реализовать их наяву.

Он грезит о таком истинно праведном и великом человеке, который станет властелином своего времени и всего сущего; его чувства глубоки, он познал путь следования за авторитетами, но способен и на дерзкие требования (*така-за*), он подобен свече в собрании — отделён от всех и друг всем, он прост в разговоре и глубок в мыслях. Мы узнаём в этих чертах образ совершенного человека, который поэт создавал всю свою творческую жизнь, признаваясь иногда, что место его скорее в небесах, чем на земле, ибо он обогнал своё время и «взгляды его отделены от своего времени».

Позитивная и утверждающая программа также распространяется на творцов искусства. Ведь поэзия — раскрытие тайн бытия, а искусство — форма самовыражения художника и его внутренней сути.

Если видишь природу, то также ты увидел
В зеркале природы свою самость (*худи*).

[ZK: 586]

Жизнь художника заключена в отстаивании этой самости. Только тогда, когда внутри художника живёт целый мир его самости, возникает и мир поэзии, и мир музыки.

Внутри твоей самости — ристалище поминания и мысли,
Присутствие твоей личности — мир стихов и песни.

[ZK: 576]

И, наконец, огромное внимание поэт уделяет тем условиям, которые должны быть созданы для того, чтобы возникло искусство свободных духом людей.

Цель такого искусства — горение вечной жизни:

Что значат этот один или два мига жизни, подобной искре?

[ZK: 580]

К такому искусству ведёт трудный путь с нескончаемым вечным стремлением к истине (Ради Бога, пусть путь будет нескончаемым). Удел художника — вечные поиски, Внутренняя сила, подобная той, что заставляет текучую воду бить вверх в фонтане — условие его творчества. Смысл искусства — в рождении новой мысли, создании нового мира. Любовь высекает искру, освещающую дом бытия, и тогда возникает чудо искусства:

Без постоянной любви не появится какого-либо смысла,
От искры кирки светло в доме Фархада.

[ZK: 593]

И одним из чудес этого нового искусства должна стать его миссия возрождения народов. Такое чудо искусства может быть сравнимо только с ударом посоха Калима, такое чудо может родиться и из книги «Удар посоха Калима».

Без чуда в мире не обходятся народы,
То, что не сделает удар посоха Калима, сделает искусство.

[ZK: 581]

Это значит, что не только на Востоке, но и на Западе каждую ночь можно превратить в утро.

Английский востоковед Р.А. Николсон писал: «Как далеко в конце концов может зайти его (Икбала. — *Н.П.*) влияние, я не решаюсь предсказывать. Но сказано о нём, что “он человек своего века и человек, обогнавший свой век, он также — человек, не согласный со своим веком”» [Nicholson 1977: xxxi].

То, что высказал Икбал об искусстве, делает его не только поэтом и мыслителем XX в., возвращающим цельность распавшемуся бытию, но поэтом следующего, XXI века, сказавшим на все времена:

Будь то цвет, глина или камень, будь то *чанг* или звук и буква,
Чудо искусства рождается кровью сердца!

[ZK: 387]

Список литературы

Икбал 2002 — *Икбал Мухаммад*. Реконструкция религиозной мысли в исламе // Пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий Степанянц М.Т. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2002.

Пригарина 1972 — *Пригарина Н. И.* Поэзия Мухаммеда Икбала (1900–1924). М.: «Наука», ГРВЛ, 1972.

Пригарина 2012 — *Пригарина Н.И.* Мир поэта — мир поэзии, статьи и эссе. М.: ИВ РАН, 2012.

Пригарина 2017 — *Prigarina Natalia*. Ḥāfiẓ in the Poetry and Philosophy of Muḥammad Iqbāl // Urdu and Indo-Persian Thought, Poetics, and Belles Letters / Ed. by Alireza Korangy. Leiden – Boston: Brill, 2017.

Федотов 1928 — *Федотов Г.П.* Carmen Saeculare // Журнал «Путь». 1928. № 12.

Iqbal 1928 — Muraqqa'-i Chughta'i / Foreword by *Muhammad Iqbal*. Lahore: Jahangir Book Club, 1928.

Iqbal 1944 — *Iqbal Muhammad*. The Reconstruction of religious Thought in Islam. Lahore, 1944.

Iqbāl 1977 — *Iqbāl M.* Dibaṣa-e muraqqa-e Čugta'i M.— Iqbāl kī naṭrī afkār (Предисловие к альбому Чугтаи // Прозаическое наследие Икбала). Delhi, 1977.

Nicholson 1977 — *Iqbal Muhammad*. The secrets of the Self (Asrar-e Khudi). A Philosophical poem by *Sheikh Muhammad Iqbal* of Lahore. Translated from the original Persian with Introduction and Notes by *Reynold A. Nicholson*, Litt.D., LL. D. lecturer of Persian in the University of Cambridge. Edinburgh: R. & R. Clark, Limited, 1924; first printed in Lahore 1977.

Sharif 1964 — *Sharif M.M.* About Iqbal and His Thought. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1964.

Поэтические произведения Икбала на персидском и урду

Iqbal 1973 — *Iqbāl Muhammad*. Kulliyāt-e Fārsī. (Полное собрание поэзии фарси). Lahore – Hyderābād – Karachī, 1973.

Iqbal 1979 — *Iqbāl Muhammad*. Kulliyāt-e Urdū (Полное собрание поэзии урду). Lahore – Hyderābād – Karachī, 1979.

Сокращения

AX — *Asrār-e xudī* («Таинства личности») // см. Iqbal 1973 (*Kulliyāt-e Fārsī*).

BD — *Bāng-e darā* («Звон караванного колокольчика») // см. Iqbal 1979 (*Kulliyāt-e Urdū*).

BJ — *Bāl-e Jibrīl* («Крыло Джабраила») // см. Iqbal 1979 (*Kulliyāt-e Urdū*).

BN — *Bandagī-nameh* («Поэма о рабстве») // см. Iqbal 1973 (*Kulliyāt-e Fārsī*).

TI — *Tulu'-e Islām* («Восход ислама») // см. Iqbal 1979 (*Kulliyāt-e Urdū*).

XR — *Xīzr-e rāh* («Хизр-проводник») // см. Iqbal 1979 (*Kulliyāt-e Urdū*).

ZK — *Zarb-e Kalīm* («Удар посоха Калима») // см. Iqbal 1979 (*Kulliyāt-e Urdū*).

«Десять писем» в поэме Фахр ад-дина Гургани «Вис и Рамин»: к проблеме жанрового состава

М.Л. Рейснер

Изучение персидского классического эпоса включает не только историю возникновения его многочисленных жанрово-тематических разновидностей, но и выявление генетических корней и путей развития каждой из них. В своё время один из выдающихся отечественных иранистов Е.Э. Бертельс предложил собственное видение процесса становления религиозно-дидактического эпоса [Бертельс 1965б: 63–83]. Он же посвятил ряд фундаментальных работ творчеству таких корифеев эпической поэзии, как Низами и 'Абд ар-Рахман Джами [Бертельс 1962, Бертельс 1965а].

В связи с изучением проблем развития эпоса после Фирдоуси в поле зрения исследователя попали и ранние «романтические»¹ поэмы XI в. — «Вамик и 'Азра» Унсури и «Вис и Рамин» Гургани [Бертельс 1960: 239–240, 267–286].

Именно Е.Э. Бертельс обратил внимание на разнообразие источников сюжетов этих поэм, на отсутствие их прямой генетической зависимости от традиции героического эпоса, а также на некоторые характерные особенности повествования. При том, что труды Е.Э. Бертельса изобилуют точными замечаниями относительно процесса становления романического эпоса в персидской литературе, монографического исследования на эту тему среди его работ нет. Автора данной статьи, в силу давно определившегося исследовательского интереса к истории жанров персидской классической поэзии,

¹ Е.Э. Бертельс в своих работах для любовно-романических поэмы использует определение «романтические» [Бертельс 1960: 239, 273, 286].

более всего занимает именно проблема генезиса романских форм эпической поэзии. Отправляясь от наблюдений Е.Э. Бертельса, можно сделать попытку анализа тех способов преобразования сюжетов, к которым прибегали создатели романских поэм на первой стадии формирования этого нового типа стихотворного нарратива.

В процессе генезиса ранних форм персидского романского эпоса, первые образцы которого появились в XI в., старые сюжеты разного происхождения насыщались содержательными элементами, прежде им не свойственными. Лишь для арабских преданий о поэтах-влюблённых, которые стали сюжетной основой ряда персидских поэм, лирический компонент был естественным в силу особенностей бытования 'узритской любовной лирики и сложившейся вокруг неё особой повествовательной традиции: псевдобиографические рассказы выступали в роли прозаической рамки для стихотворений и передавали обстоятельства их сложения. Именно в форме сообщений (*хабар*) они вошли в известные арабские литературно-теоретические трактаты и поэтические антологии — такие, как «Книга поэзии и поэтов» Ибн Кутайбы (ум. 889) и «Книга песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (ум. 967), на которые опирались как на источники персидские поэты, перелагавшие эти истории в стихах².

В сюжетах исконно иранского происхождения, к которым относится и фабульная основа поэмы «Вис и Рамин», лирическая линия, видимо, изначально была развита слабо. Исследователи, первыми взявшиеся за научное описание поэмы Гургани (Г.Эте, В.Ф. Минорский), по словам Е.Э. Бертельса, считали её «своеобразным “продуктом распада” традиции героического эпоса». Несмотря на то, что Е.Э. Бертельс с этой концепцией не согласился, из его же собственных наблюдений ясно, что некоторые рудименты внешнего антуража

² О характере изложения преданий о Маджнуне в этих источниках см. подробно: [Куделин 2003: 293–320].

героического сказания в поэме всё же присутствуют: «Взявшись за старое предание, Фахр ад-дин Гургани как будто хочет создать поэму в лучших шу'убитских³ традициях. В самом деле, герои его — благородные витязи, происходящие из древних аристократических родов. Для каждого из этих витязей поэт не поскупился на пышные и звучные эпитеты» [Бертельс 1960: 284]. Далее исследователь рассуждает о том, что в ходе повествования статус персонажей как образов героических не только не подтверждается, но и прямо опровергается. В рамках настоящей работы мы не станем углубляться в сложный вопрос об авторском замысле Гургани. Отметим лишь, что героический идеал богатыря, созданный Фирдоуси в «Шах-наме», как кажется, служит в поэме «Вис и Рамин» объектом травестирования. Оставим за скобками и отрицательную оценку, которую Е.Э. Бертельс дал морали и поведению всех без исключения героев поэмы Гургани⁴.

Несмотря на откровенно пародийную и «буффонную» тональность многих сцен поэмы, низкую лексику в речах персонажей, их откровенное пренебрежение нормами морали, есть одна область, в которой автор сохраняет полную серьёзность — это описание чувств, которые испытывают главные герои. В этом смысле письма влюблённых, на которые в предшествующих исследованиях, как ни странно, не обращали должного внимания, являются «визитной карточкой» зарождающегося жанра, средоточием его ключевых концептов. Наше собственное видение поэмы «Вис и Рамин» ближе к позиции Е.М. Мелетинского, который характеризовал её как типичную для раннего этапа формирования средневекового

³ Шу'убизм — культурно-политическое движение в Арабском халифате IX в., отразившее настроения покоренных арабами народов, преимущественно иранцев, стремившихся отстоять свои социальные права путем культурной экспансии и сохранения на арабском языке своего доисламского исторического и литературного наследия.

⁴ См.: [Бертельс 1960: 284–286].

романа и видел в ней выражение формирующегося культа индивидуальной любви.

Если опираться на конечный результат реализации замысла Гургани, а также на последующее развитие персидского романического эпоса, становится вполне очевидно, что поэт работал над исходной историей именно в направлении её романизации, внося в ткань повествования целые блоки мотивов лирического репертуара. Эти мотивы в наиболее концентрированном виде представлены в семьдесят девятой главе поэмы, которая называется «Вис пишет письма Рамину и просит о свидании». Она включает последовательность небольших главок, которые и являются «Десятью письмами». В них главная героиня отвечает на единственное письмо своего возлюбленного, в котором тот извещает её о разрыве отношений и браке с другой женщиной.

В науке неоднократно высказывалось мнение, что процесс романизации эпоса в персидской классической литературе начался именно с поэмы «Вис и Рамин». На такой позиции стоял автор книги «Средневековый роман» Е.М. Мелетинский. Он в частности писал: «Я склонен трактовать это сходство⁵ стадияльно-типологически и видеть здесь в основе сюжетную схему, исключительно выпуклое, высшее выражение первого этапа (в принципе докуртуазного и досуфийского) в истории средневекового романа» [Мелетинский 1983: 165]. Специфику этого этапа развития средневекового романа как на Западе, так и на Ближнем и Среднем Востоке исследователь видел в том, что интерпретации сюжетов ещё не были затронуты «облагораживающим» влиянием куртуазных и религиозно-мистических идей. Естественно, что в своей работе Е.М. Мелетинский учитывал результаты работ предшественников, в том числе и мнение востоковеда

⁵ Е.М. Мелетинский имеет в виду сходство сюжетов двух средневековых романов, известных как «Тристан и Изольда» и «Вис и Рамин».

Е.Э. Бертельса, который писал: «Появление “Вис и Рамин” Фахр ад-дина Гургани — переломный момент в истории персидско-таджикской эпической поэзии; после неё героического эпоса типа “Шах-нама” возникнуть уже не могло и романтическая поэма, освободившись от влияния старых традиций, вступила на совершенно иной путь» [Бертельс 1960: 286].

Отмечая характер изменений в эпической поэзии в комментарии к эпизоду поэмы, повествующему о зарождении любви Рамина к Вис, жене своего царственного брата, учёный писал: «Здесь поэт вводит длинные монологи Рамина, в которых тот изливает свое горе. Это, пожалуй, старейший образец таких монологов в персидско-таджикской литературе. В дальнейшем жанр любовного монолога получит широчайшее распространение в романтических поэмах» [Бертельс 1960: 273]. Введение в сюжет монологов влюблённых, помимо прочих приёмов, выступает одним из способов изменения жанровой доминанты повествования с героической на романтическую. Кроме монологов и диалогов, которыми авторы любовных поэм насыщают свои произведения, на эту жанровую модель работают и несюжетные вставки, в том числе и переписка влюблённых⁶. Собственно письмо тоже можно назвать одной из форм любовного монолога, направленного на раскрытие внутреннего состояния персонажа. Однако в поэме «Вис и Рамин» функция писем оказывается много шире.

В одной из сравнительно недавних работ, озаглавленной «Дидактика любви: “Десять писем” в поэме Гургани “Вис и Рамин” (XI в.)», мною была предпринята попытка сопоставления ряда ключевых мотивов «Десяти писем», заложенных в том числе и в их названиях, с рубрикацией и проблематикой арабского трактата о науке любви «Ожерелье голубки» (*Таук ал-хамāма*), написанного Ибн Хазмом в Андалусии в том же

⁶ Подробно об этом см.: [Рейснер 2013: 49–61].

XI веке.⁷ Очевидные совпадения позволили прийти к выводу, что «Десять писем» в поэме Гургани представляют собой особым образом оформленный и встроенный в ткань повествования трактат о нормах любовного поведения. Являясь последовательным выражением кодекса индивидуальной любви, своего рода идейной основой поэмы, «Десять писем» служат оправданием и мотивацией поступков героев⁸. Наиболее чётко дидактические элементы, проявленные, в том числе, и в композиционной структуре текста, прослеживаются в «Письме четвёртом». В нём любовь описывается как особое искусство, которым должно овладеть сердце влюблённого. Эта «работа сердца» последовательно сопоставляется с ремеслом садовника, птицелова, купца-мореплователя, кладоискателя. Развернутая цепочка аналогий подтверждает основную идею письма. Форма обращения к собственному сердцу, типичная для любовной лирики (так начинаются многие персидские газели), не подкреплена в данном случае чисто лирическими мотивами, а вводит назидательный пассаж, призванный разъяснить свойства истинной любви. К дидактическому полюсу «Десяти писем» тяготеют и мотивы, которые представляют любовь как науку, особый вид знания. Так, в «Письме втором» героиня утверждает, что Рамин искал разрыва с ней «по незнанию» (*ба надани*), а в «Письме пятом» называет жестокое сердце своего неверного возлюбленного «невежественным» (*надан*).

В продолжение анализа жанровых компонентов «Десяти писем» сосредоточимся теперь на их лирической составляющей, на выявлении мотивных пересечений с персидской любовной поэзией, в первую очередь с газелью. Заимствования из репертуара газели и призваны были сообщить этим посланиям тональность любовной жалобы или упрёка,

⁷ См.: [Рейснер 2012: 55–67].

⁸ Более широкому спектру функций переписки влюблённых в структуре романного повествования поэмы «Вис и Рамин» посвящена ещё одна наша публикация [Рейснер 2017: 242–249].

показать внутренний мир страдающей героини. Естественно, примеры из ранней персидской лирики, которые будут приведены в параллель к фрагментам из «Десяти писем», не являются буквальными их аналогиями, однако в ряде случаев это различные реализации одного и того же мотива или близких по смыслу мотивов. В любом случае, все они имели жанровую «прописку» в той категории стихов, которая обозначается термином *газал* («любовная лирика»).

К лирическому полюсу «Десяти писем» тяготеет группа мотивов, тесно связанная с традицией 'узритской любовной лирики, которая послужила «идеологическим» фундаментом для построения «науки любви» в средневековых арабских трактатах. Описание любви как страдания, как болезни — одна из основных «идеологем» этого направления арабской и персидской любовной лирики. В ряду наиболее частотных заимствований из газели в «Десяти письмах» можно назвать мотивы любви как болезни, страданий в разлуке, единственности и неподменности объекта истинной любви, жестокосердия и неверности возлюбленного. Они могут быть обнаружены во всех письмах вне зависимости от основной темы, обозначенной в заглавии.

Глава, включающая «Десять писем», помимо общего названия — «Вис пишет письма Рамину и просит о свидании» — имеет развитую внутреннюю рубрикацию. Все письма, за исключением первого, снабжены специальными подзаголовками. Завершает главу отдельная главка, не обозначенная как письмо, а имеющая название «О свойствах приветствия и в завершение “Десяти писем”». Она содержит обращение героини к возлюбленному в особой хвалебной форме, что проявляется и в наличии анафоры «Привет от меня тому...», с которой начинаются все бейты, за исключением девяти финальных.

Начнём с «Письма первого»: оно не имеет специального заглавия, однако отделено от предшествующего текста заголовком «Начало десяти писем» и подзаголовком «О свой-

ствах желания и страданиях в разлуке», что полностью отражает его содержание. Доминируют в этом письме мотивы сетования на разлуку. Вот, к примеру, такой стих:

Я тот кипарис, который разлука с тобой вырывает с корнем,
На радость врагам сбивает с ног.

[Гургани 1935: 352]⁹

Параллель этому бейту легко обнаружить в любовной лирике Рудаки:

Шквал разлуки с тобой, о высокий кипарис,
Вырвал с корнем древо моей жизни.

[Рудаки 1995: 88-89]

Второй пример из того же «Письма первого» развивает мотивы страданий в разлуке, что также полностью отвечает основной теме письма:

С тех пор, как ты ушёл, меня покинули все желания,
Нет ни возможности видеть тебя, ни покоя.

Я разлучена со своими желаниями, пока ты вдали от меня,
Не вернуться они, пока не вернётся ты.

[Гургани 1935: 353]

Близкое по смыслу и набору лексики стихотворение имеется у придворного поэта XI в. Фаррухи, который именовал себя *газал-хан* («певец газелей»), т.е. считал своей сильной стороной именно любовную лирику:

О, ушедшая, из-за твоего ухода я пребываю в тоске и печали,
Я разлучён с тобой, и с этих пор разлучён с радостью.

С тех пор как разлука поглотила встречи с тобой,
Нет такой муки, какую не испытал бы я сотню раз.

[Фаррухи 1993: 439]

⁹ Здесь и далее переводы оригинальных текстов, кроме особо отмеченных случаев, принадлежат автору настоящей статьи.

«Письмо третье», имеющее заглавие «О поисках замены возлюбленному», чрезвычайно важно для понимания направленности поэмы «Вис и Рамин» в целом. В нём содержится обоснование идеи неподменности объекта любви, лежащее в основе всей традиции средневекового романа на Востоке и на Западе¹⁰. Это письмо начинается такими словами:

Где ты, о сияющая двухнедельная луна¹¹!
Почему ты столь опрометчиво поступил с моей жизнью?

Ты способен заменить меня кем угодно,
А для меня в обоих мирах одного тебя довольно.

[Гургани 1935: 358]

Фаррухи одно из своих любовных стихотворений малой формы начинает такими словами: «Воистину ты та, кого для меня никто не может заменить...». Завершает эту любовную жалобу поэта возвращение к мотиву начального бейта:

Хорошо тебе — у тебя кто угодно может быть вместо меня,
Мне хуже, ведь мне никто не может заменить тебя.

[Фаррухи 1993: 433]

«Письмо четвёртое», озаглавленное «Быть довольной разлукой и питать надежду на свидание», содержащее наибольшее количество дидактических элементов, тем не менее, имеет магистральную лирическую тему — приятие разлуки, если она не омрачена изменой, и надежда на встречу с любимым в будущем. Героиня готова терпеть боль любой разлуки, которая ничто по сравнению с тем, что её возлюбленный нарушил данные им обеты:

¹⁰ Выражением этой идеи является одноимённость, но не тождественность героинь в романе «Тристан и Изольда» (Изольда Белокурая и Изольда Белорукая). У Низами в поэме «Хусрав и Ширин» герой пытается заменить *Ширин* («сладкая») красавицей по имени *Шакар* («сахар»), но терпит фиаско.

¹¹ Идеально круглое лицо красавца или красавицы персидские поэты сравнивали с двухнедельной, то есть полной луной.

Как прекрасен день расставания,
Если он не омрачен изменой!
Хоть и горька разлука с любимым,
Есть в ней сладость надежды на встречу.
Прекрасна печаль одиночества,
Если есть надежда увидеть любимого.

[Гургани 1935: 361]

Близкую трактовку мотивов разлуки — правда, без упоминания измены — можно найти в лирических стихах Рудаки: Хотя в разлуке с тобой моё сердце от тоски обливается кровью, Радость, что я скорблю из-за тебя, превосходит скорбь. Каждую ночь, погружённый в думы, я говорю: «О Господи! Если разлука с ней такова, то какой же будет встреча!»

(Перевод М.Н.-О. Османова)¹²

Заслуживают внимания пусть не прямые совпадения, но очевидные созвучия мотивов в «Письме втором» и «Письме пятом» с одним из любовных стихотворений современницы Рудаки Раби'и бинт Ка'б (Раби'и Куздари), которой принадлежат редкие в персидской поэтической классике образцы женской лирики. Поскольку письма в поэме Гургани составлены от лица женщины, то эти совпадения знаменательны вдвойне. В одном из фрагментов «Письма второго» Вис утверждает, что соблюдение ею законов истинной любви (верность, нежность, умение прощать) рано или поздно откроет неверному и жестокому возлюбленному глаза на его собственные несовершенства, и таким образом он будет наказан:

Я теперь ещё больше ценю твою [былую] верность,
А об обидах, что ты мне нанёс, и думать забыла.
Я буду так верна и так нежна,
Что ты познаешь цену своей жестокости и моей любви.

[Гургани 1935: 355]

¹² Цит. по: [Османов 1974: 42].

В «Письме пятом» героиня горько сетует на жестокость возлюбленного, что отвечает основной теме («О том, как сносить жестокость любимого»), и обращается к Богу с просьбой, чтобы он даровал ей такое же каменное сердце, не ведающее боли и страданий:

Я прошу у Господа такое же сердце, как твоё –
Жестокое и высокомерное, непостоянное и невежественное...

Мне явилось твоё лицо, словно многоцветный сад,
Мне явилось твоё сердце, словно каменная гора.

Мне жаль, что твоё сердце таково,
Что в момент измены оно становится железным.

[Гургани 1935: 365]

В одном из любовных стихотворений Раби'и бинт Ка'б те же мотивы, хотя и представлены в несколько иной интерпретации, но обнаруживаются и очевидные совпадения: обращение к Богу с просьбой, сравнение жестокого сердца с камнем, выражение надежды, что любимый рано или поздно узнает цену своей жестокости:

Пожелание моё тебе: пусть Господь заставит тебя полюбить
Такую же, как ты сам, – с каменным сердцем, неласковую.

Когда узнаешь терзания любви и клеймо страсти, когда станешь
горевать,
Когда будешь корчиться в муках разлуки, тогда узнаешь
цену мне¹³.

Приведу любопытный пример словесного и образного несовпадения, но полной идентичности стилистического регистра и интонационного рисунка начального фрагмента «Письма шестого» и одного из любовных стихотворений Фаррухи. Вот как начинается «Письмо шестое» – «О том, как призывать и привлекать любимого»:

¹³ Текст и вариант перевода этого стихотворения см.: [Бертельс 1960: 156–157].

О, красавец! Ты ушёл от меня.
Что ты сказал? Каков твой приказ, ты не сказал.
Сердце моё похитил и погнал скакуна прочь,
Оставил меня одну в чужом городе...
Я та, кто получила от тебя такой удар,
Ты без меня проводишь время с другой.
Я теперь так ничтожна в твоих глазах,
Что ты питаешь ко мне отвращение.
Ты не тот, кто из-за меня пребывал в смятении,
Кто был, словно увядший листок зимней порой...
Ты не тот, кто ни о ком, кроме меня, не помнил,
Кто пыль из-под моих ног превращал в сурьму для глаз.
Я не та, что была неразлучна с твоей душой,
Не та, без которой тебе было плохо везде в этом мире.

[Гургани 1935: 367]

Вис возвращается в этом письме к мысли о неподменности объекта любви, но применительно к Рамину, совершившему измену, этот мотив даётся в противительной интерпретации. В лирическом фрагменте Фаррухи также содержатся жалобы на перемену в отношениях влюблённой пары:

Это я, чья жизнь из-за тебя вот до чего дошла,
Это ты, и из-за тебя вот такими видятся мои дни.
Я тот самый, на которого ты в целом мире обратила свой взгляд.
Что случилось, ведь теперь ты на меня не можешь смотреть.
Я тот самый, чьё лицо расцарапали до крови слёзы,
Я тот самый, чьи руки разорвали [на груди] рубашку.
Жизнь надо поменять на смерть,
Если дела мои до такого состояния дошли.
Ты похитила моё сердце, а своё — забрала,
У меня, неповинного, не стоило забирать сердце.

[Фаррухи 1993: 437]

В данном случае совпадения касаются не столько самого набора мотивов и их лексической реализации, хотя имеются и таковые (например, мотив похищенного сердца), сколько интонационной и синтаксической организации текста.

Внутри «Десяти писем» обнаруживаются фрагменты, которые можно воспринять как полные аналоги газелей с типичными для этого поэтического жанра обращениями к собственному сердцу, к утреннему ветерку, расспросами о возлюбленном и т.д. Приведу один пример из «Письма восьмого», содержащий густой концентрат заимствований из репертуара газели, реализующих мотив ветра-вестника. К нему можно подобрать параллели из персидских газелей других периодов:

Кто принесёт мне весточку от моего любимого?
Кто той, что не получает добрых вестей, подаст
хоть монетку?

Я буду хранить пуще глаза того,
Чьи глаза видели лицо моего любимого.

Если скажет, что видел весёлым его,
От радости я вручу ему свою душу.

Любое дуновение ветерка, что повеет из того края,
Будет мне милее драгоценной жизни...

Вздохну я тяжело из глубины раненого сердца,
Поведаю ветру свою сердечную тайну:

«О, прекрасный ветерок ранней весны,
Ты несёшь аромат кудрей того кумира!

Передай, когда увидишь тот стройный кипарис,
Что страдает в беде душа рабы [его]».

[Гургани 1935: 374]

Вот, к примеру, отрывок из газели Хакани (1121–1199), в котором сходные мотивы реализуются стилистически более сложно, но остаются вполне узнаваемыми:

О ветерок! Аромат Йусуфа сердец до меня донеси!
Свежее дуновение весны сердца до меня донеси!

У её кудрей, когда по их кончикам пробежишь,
Укради тайно один волосок и явно до меня донеси!
С собой возьми моё сердце, и [от зубов] её собак
Нынче ночью оставь на нём печать, а завтра до меня донеси!
Если желтизну солнца ты отсюда принесёшь,
Послание той сияющей звезды оттуда до меня донеси!

[Хакани 1997: 986]

Подобных фрагментов в составе «Десяти писем» несколько. Они напоминают лирические вставки в других *маснави* романического характера, например, выделенные нами в поэме Низами «газели» Маджнуна [Рейснер 2013: 55–58].

Помимо характерных мотивов любовной лирики и специфической «дидактики любви», в ткани «Десяти писем» можно выделить ещё одну группу мотивов, включающую элементы описания (*васф*). Внешнее оформление этих мотивов позволяет также атрибутировать их как заимствования из репертуара газели. В этой связи стоит особо остановиться на вопросе о функциях описания внешности объекта любви в романическом эпосе. По нашим наблюдениям, эти по-разному встроенные в нарратив описания сыграли важную роль в процессе романизации старых эпических сюжетов. В любовных поэмах описание красоты возлюбленной / возлюбленного, наряду с отмеченными ранее приёмами романизации сюжета, становится ещё одним постоянным жанровым маркером, выступая в качестве мотивации возникновения чувства (заочная влюблённость во сне, по портрету или словесному описанию) и его обоснования.

По составу мотивов и характеру их реализации они могут быть двух типов: 1) *васф* в чистом виде («портретное» описание с перечислением традиционных феноменов красоты — стана, лица, волос, глаз, бровей, ресниц, губ и т. д.); 2) смешанный тип *васфа*, построенный как синтез описания красоты и лирического монолога одного из влюблённых. Первый тип аналогичен соответствующему типу *васфа* в любовных

зачинах (*насиб*) касыд. Второй тип, в котором описательные элементы пространственно не развернуты и соединены с мотивами описания чувства, характерен для газели. В «Десяти письмах» присутствуют оба типа описания. Начнём со второго типа, поскольку вопрос о его генезисе лежит в русле проблематики настоящей статьи. В «Письме третьем» «О поисках замены возлюбленному», Вис, говоря о том, что они с Рамином предназначены друг другу судьбой, подкрепляет своё рассуждение такими словами:

Ты — куропатка жестокости, я — гора печали,
Куропатке самое место в горах.

Я — месяц *азар*¹⁴, а ты цветущий Науруз,
По всем правилам эти двое должны быть вместе.

Мои объятия, словно полноводное море,
Твои уста, словно раковина полная перлов.

Не знаю, почему ты ушёл от меня столь поспешно,
Ведь никогда не спешит раковина прочь от моря.

Ты — кипарис у ручья, а глаза мои — ручей,
Ищи лужайку на берегу моего ручья.

Ты — алая роза, а я — роза чайная,
Ты расцвёл от радости, а я — от боли.

Принеси ту алую розу и положи рядом с чайной,
В саду эти две розы вместе ещё прекраснее.

[Гургани 1935: 359]

В этом фрагменте одновременно присутствуют элементы описания в виде метафор и сравнений и мотивы любовных жалоб: героиня именует себя «горой печали», свои глаза, полные слёз — «ручьём», своё бледное лицо — «чайной розой». В газелях подобный смешанный тип *васфа* может реализоваться, в частности, с применением фигуры «урав-

¹⁴ *Азар* — девятый месяц иранского солнечного года, соответствует 22 ноября — 22 декабря.

ненное сравнение» (*ташбих-и тасвиат*)¹⁵. Типичный образец такого соотнесения мотивов описания красоты и страданий любви даёт стихотворение Дакики (уб. между 977 и 981):

О, если не было в этом мире ночи,
Чтобы мне не расставаться с этими устами!

Мою душу не язвил бы скорпион,
Если бы не её локоны, подобные скорпионам.

Если бы не было звёздочки (т.е. родинки) у неё над губой,
До утра звёзды не были бы моими друзьями.

Если бы она вся не состояла из красоты,
Моя душа не состояла бы из любви к ней¹⁶.

Различные варианты таких описаний широко представлены как в газелях, так и внутри романических нарративов. Нам, к примеру, они встретились в истории любви поэтессы Раби'и бинт Ка'б (Раби'и Куздари) к прекрасному юноше Бекташу, рабу её старшего брата, которую рассказал великий суфийский поэт Фарид ад-дин 'Аттар (1141–1229) в поэме «Божественная книга» (*Илахи-нама*).

Второй тип описания (в нашем порядке — первый) — *васф* в чистом виде — частично представлен в «Десяти письмах» в рамках финальной части, названной «О свойствах приветствия и в завершение “Десяти писем”». Модель описания в данном случае отчасти связана с жанровыми особенностями панегирика, поскольку *васф* здесь — хвала адресату писем, однако и в этом фрагменте представлены бейты, построенные по схеме, рассмотренной ранее. Приведём небольшие отрывки из финальной части главы. Вот начало приветствия:

Привет от меня тому вольному самшити,
В чьей груди скрыто железо.

¹⁵ Об этом см.: [Рейснер 1989: 26].

¹⁶ Текст и вариант перевода этого стихотворения см.: [Османов 1974: 49].

Привет от меня тем лукавым нарциссам,
Что лишают меня сна.

Привет от меня той двухнедельной луне,
Что затмевает луну моей счастливой судьбы

[Гургани 1935: 381]

В первых трёх бейтах героиня восхваляет стройный стан, лукавые глаза и луноподобный лик красавца Рамина. При этом перечисление стáтей красоты героя сопровождается указанием на его жестокость и на чувства Вис, инициируемые определёнными внешними и внутренними качествами возлюбленного. В другом фрагменте преобладает описание в чистом виде, однако и в нём встречаются вкрапления бейтов смешанного типа:

Привет от меня тому сокровищу красоты,
Что замышляет недоброе против меня.

Привет от меня тому ясному солнцу,
Что превосходит красотой солнце мира.

Привет от меня тому, чей лик, как лепестки роз,
Ведь от стыда перед его ликом опадают лепестки роз.

Привет от меня тому кипарису с жасминовым ликом,
Ведь такой аромат, как он, не источает и жасмин.

Привет от меня тому победоносному царю,
Привет от меня тому творящему несправедливость светилу.

Привет от меня тому венцу всадников,
Привет от меня тому сопернику весны.

Привет от меня тому любимцу моего мира,
Привет от меня тому, кто есть для меня юная пара.

[Гургани 1935: 382]

Этот пассаж отличается явным преобладанием описательного панегирика, но и в нём имеются прямые указания на жестокость и несправедливость адресата восхваления.

Подведу некоторые итоги изучения жанровой природы «Десяти писем» в поэме Фахр ад-дина Гургани «Вис и Рамин».

В составе писем легко вычленяются две жанрово-тематических составляющих — дидактическая и лирическая. Один блок мотивов, который условно обозначен нами как «дидактика любви», имеет параллели с тематикой классических арабских трактатов о нормах любовного поведения, которые, в свою очередь, сформировались на базе канонических ситуаций узритской любовной лирики. Именно благодаря своему генезису «дидактика любви» естественным образом уживается в художественной ткани «Десяти писем» с лирической стихией газели. В большинстве случаев лирические излияния героини играют роль иллюстраций приличествующих отдельным темам её же рассуждений о природе любви. Именно это и создаёт в «Десяти письмах» жанровое подобие трактата, в основе которого лежит концепция индивидуальной любви. В тех фрагментах писем, где преобладают мотивы описания эмоционального состояния героини, её жалоб или упреков, прослеживаются прямые переносы из традиционного репертуара газели. Внутри «Десяти писем» угадываются и целостные подобию газелей с типичными для этой поэтической формы обращения к собственному сердцу, а также к птице или ветру как вестнику, передающему любовные послания.

В качестве ещё одного жанрового компонента «Десяти писем» следует упомянуть функционально значимые элементы описания внешности объекта любви, которые внутри лирических пассажей служат обоснованием чувств героини. Элементы описания в контексте «Десяти писем» с точки зрения образно-стилистического оформления аналогичны соответствующим компонентам газели.

Таким образом, сложившийся в арабской традиции в виде специальных трактатов кодекс любовного поведения, и сформировавший систему представлений об индивидуальной любви, получил в поэме Гургани своеобразную поэтическую интерпретацию, сильнейшим образом повлиявшую на дальнейшее развитие романических сюжетов в персидской классической поэзии. В любовно-романических поэмах-*маснави*

важную содержательную роль и композиционный статус приобрела переписка влюблённых, которая со временем превратилась в один из наиболее устойчивых маркеров жанра. В генезисе любовных посланий, как и монологов влюблённых, в качестве «строительного материала» участвовали мотивы, заимствованные из любовной лирики, которые и отвечали в этих повествованиях за показ «внутреннего человека».

Позднее в персидской поэзии сложится особая разновидность любовной поэмы, где переписка влюблённых станет единственной основой сюжета. Часть этих поэм имеет характерные двойные названия, вторым компонентом которых выступает словосочетание «Десять писем». Это, например, поэма «Разговор влюблённых» (*Мантик ал-'ушшак*) Аухади Марагаи (ум. 1337), «Душа влюблённых» (*Рух ал-'ашикин*) Шаха Шуджа' (1357–1384) и др. [Дроздов 1999: 115]. Заглавие «Десять писем» без второго, арабоязычного элемента имеет поэма 'Имада Факиха Кирмани (ум. в 1371–72 гг.). Общим признаком для всех этих поэм является наличие 10 вставных газелей, представляющих собой стилизованные письма влюблённых. По всей видимости, первоисточником этих поэм, которые представляют собой версифицированные и беллетризованные трактаты о любви, следует считать «Десять писем» из поэмы Гургани.

Список литературы

- Бертельс 1960** — *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М.: ИВЛ, 1960.
- Бертельс 1962** — *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Низами и Фузули. М.: ИВЛ, 1962.
- Бертельс 1965а** — *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Навои и Джамии. М.: «Наука», ГРВЛ, 1965.
- Бертельс 1965б** — *Бертельс Е.Э.* Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране // *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: «Наука», ГРВЛ, 1965. С. 63–83.

Гургани 1935 — *Гургани Фахр ал-Дин*. Вис ва Рамин. Джилд-и аввал: матн / Ред. М. Минуви. Тегеран, 1314 (1935).

Дроздов 1999 — *Дроздов В.А.* «Варка и Гульшах» Аййуки и арабские средневековые повести о влюбленных // Неизменность и новизна художественного мира. Памяти Е.Э. Бертельса. М.: ИВ РАН, 1999.

Куделин 2003 — *Куделин А.Б.* Романический эпос о Маджнуне и его арабские корни // *Куделин А.Б.* Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 293–320.

Мелетинский 1983 — *Мелетинский Е.М.* Средневековый роман. Происхождение и классические формы. М.: «Наука», ГРВЛ, 1983.

Османов 1974 — *Османов М.-Н.О.* Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X вв. М.: «Наука», ГРВЛ, 1974.

Рейснер 1989 — *Рейснер М.Л.* Эволюция классической газели на фарси (X–XIV вв.). М.: «Наука», ГРВЛ, 1989.

Рейснер 2012 — *Рейснер М.Л.* «Дидактика любви»: «Десять писем» в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.) // Вестник Московского университета, сер. 13 «Востоковедение», 2012, № 2. С. 55–67.

Рейснер 2013 — *Рейснер М.Л.* Лирические вставки в персидском любовно-романическом эпосе XI–XIII вв.: генезис и жанровые функции // Вестник Московского университета, сер. 13 «Востоковедение», 2013, № 1. С. 49–61.

Рейснер 2017 — *Рейснер М.Л.* Переписка влюбленных как элемент романной структуры поэмы Гургани «Вис и Рамин» (XI в.) // Восточные чтения. Религии. Культуры. Литературы. Материалы IV Международной конференции 17–18 ноября 2017 г. Москва, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН. М.: ИМЛИ, 2017. С. 242–249.

Рудаки 1995 — *Рудаки Самарканди*. Диван / Изд. С. Нафиси, И. Брагинский. Тегеран, 1373 (1995).

Фаррухи 1993 — *Фаррухи Систани*. Диван / Предисл., прим. Д. Сийаки. Тегеран, 1371 (1993).

Хакани 1997 — *Хакани Ширвани*. Диван. Т. 2. / Ред. М.Д. Казази. Тегеран, 1375 (1997).

Сокращения

ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы.

ИВЛ — Издательство восточной литературы.

ИМЛИ — Институт мировой литературы РАН.

Графическая форма классических японских пятистиший (количество вертикальных строк и знаков в строке)

М.В. Торопыгина

Японская классическая придворная поэзия *вака* (和歌) представлена прежде всего короткими стихотворениями — обычно это сочинение объёмом в пять строк с определённым количеством слогов (5-7-5-7-7); японская поэтология определяет их как стихотворения в 31 «знак» (字). Однако ни в старых рукописях и печатных изданиях, ни в современных работах эти стихотворения не записывались и не записываются в пять графических строк. Можно встретить запись *вака* в одну, две, три, четыре строки, а иногда и вовсе «рассыпанными знаками».

Вопрос записи стихотворений обсуждается в текстах японских поэтов и каллиграфов, начиная с XII в. Задачей данной работы является анализ того, в какой степени внутренней структура стихотворения учитывается при его записи. В работе рассматриваются положения, посвящённые количеству строк в записи *вака* и количеству знаков в строке, которые даются в текстах жанра *карон* («о поэзии», дальше в тексте эти сочинения называются также «поэтологическими трактатами»). Временные рамки исследования — XII–XV вв. Рассматриваются тексты известных авторов этого периода: Фудзивара-но Киёсукэ (1104–1177), экс-императора Дзюнтoku (1197–1242, пр. 1210–1221), Фудзивара-но Тэйка (1162–1241), Фудзивара-но Тамэаки (годы жизни неизвестны), Имагава Рёсюн (1326–1420), Сётэцу (1381–1459).

В средневековой Японии придворная поэзия занимала важное место. К X веку, когда была создана первая поэтическая антология «по императорскому указу» (*тёкусэн вакасю*)

勅撰和歌集), поэзия становится делом государственным, а поэтическая жизнь — всё более и более интенсивной. Многочисленные антологии и поэтические сборники — семейные или отдельных поэтов, собранные из лучших стихотворений, в обилии циркулируют в обществе. Стихотворения сочиняли в частной жизни, включая их в дружеские и любовные послания. Стихотворения писали по высочайшему повелению и распоряжению сановников, читали на поэтических собраниях и турнирах, во время пиров и императорских выездов. Общение с богами и буддами, стихотворения, предназначенные для поднесения в синтоистские святилища и буддийские храмы, часто написанные на темы священных текстов, также являются неотъемлемой частью поэтического творчества.

Камо-но Тёмэй (1154–1216), поэт, автор поэтологического трактата *Мумёсё* («Записки без названия» 無名抄), писал:

«Во время поэтического собрания песня, в зависимости от того, как её прочли, может прозвучать хорошо или плохо, однако будущее за теми песнями, которые сохраняют выразительность и прелесть формы, когда на следующее утро ещё раз спокойно их пересматриваешь» [Камо-но Тёмэй 2015: 95].

Для всевозможных записей придворные использовали листы бумаги, которые носили с собой «за пазухой»:

«На тех собраниях, где заранее была задана тема, у всех стихотворения были за пазухой, поэтому в день торжества понапрасну время не тратили» [Камо-но Тёмэй 2015: 97].

Слова *кайси* (футокорогами 懷紙) и синонимичное ему *татагами* (дзёси 紙), как указывает Харуна Ёсисигэ, могли по омонимии записываться иероглифами: «бумага для собрания» 会紙 и «бумага для записей» 帖紙 [Харуна Ёсисигэ 1971: 239]. Японские придворные (и не только придворные) имели при себе листы бумаги на случай, если нужно сделать какие-то заметки, срочно написать записку, письмо. С ростом значения сочинения поэзии листы бумаги, на которых писали стихотворения, стали называться *вака-но кайси* 和歌懷紙 (если сочинялись стихотворения на китайском языке, то лист

бумаги назывался *канси-но кайси* 漢詩懷紙). Для времени, о котором идёт речь, размер такого листа точно не определён, но это всегда горизонтальные листы (длина больше высоты) довольно большого размера: очень приблизительно можно сказать, что высота листа была 30–40 см, а длина — 40–60 см.

Первым поэтологическим трактатом, в котором встречается часть, посвящённая записи стихотворений, является текст Фудзивара-но Киёсукэ *Фукуро соси* 袋草紙 («Записки из мешка»).

Киёсукэ — видная фигура в поэтической жизни XII в. Он был третьим главой поэтического дома Рокудзё (или Рокудзётокэ 六条藤家 — семья Рокудзё Фудзивара). Ещё совсем молодым Киёсукэ помогал своему отцу Акисукэ (1090–1155) в составлении 6-й императорской антологии *Сикасю* (работа была закончена в 1151 г.). Он и сам должен был стать составителем императорской антологии, но издавший приказ о её составлении император Нидзё (1143–1165, пр. 1158–1165) скончался до окончания работы, и антология осталась частной. Киёсукэ часто бывал судьёй на поэтических турнирах, его кисти принадлежат несколько текстов в жанре *карон*.

Запись стихотворения (или стихотворений) состоит не только из собственно стихотворения, но и из сопровождающих сведений, в которые входит информация об обстоятельствах его появления; часто обозначается количество представляемых стихотворений, тема, на которую они написаны, имя автора. Для каждого из этих компонентов существуют свои правила представления информации. Именно этой, сопровождающей стихотворение, части записи Киёсукэ уделяет основное внимание; что же касается собственно записи стихотворения (количества строк и знаков в строке), в тексте сказано следующее:

«Писать в три строки и три знака. Однако в последнее время это стало необязательным» [Фудзивара-но Киёсукэ 1995: 11].

Такэи Кадзуто в исследовании, посвящённом записи одного стихотворения на листе *кайси*, отмечает, что это высказывание Киёсукэ вызывает по меньшей мере два вопроса. Первый состоит в том, относится ли это правило — написание стихотворения в три строки и три знака (т.е. в четыре строки) — только к тому случаю, когда на листе пишется одно стихотворение, или же к другим случаям тоже. Второй вопрос, связанный с первым, состоит в понимании того, что означает, что в последнее время так писать не обязательно: не обязательно писать так одно стихотворение, или же раньше так писали в любом случае, а теперь не обязательно писать так два и больше стихотворений на листе [Такэи Кадзуто 1984: 38].

Исходя из других текстов, относящихся к *карон*, а также сохранившихся ранних записей стихотворений, можно заключить, что запись в три строки и три знака относится к случаю, когда на листе записывается одно стихотворение, в других случаях (два, три и большее количество стихотворений) стихотворения записываются по-другому.

Творчество Киёсукэ высоко ценилось следующими поколениями поэтов, и его высказывание о том, что стихотворение записывается как три строки и три знака, позже повторяется у других авторов.

Высказывание о трёх строках и трёх знаках цитируется в тексте *Якумо мисё* («Записки о восьмислойных облаках» 八雲御抄) — поэтологическом трактате, принадлежащем кисти экс-императора Дзюнтоку. Дзюнтоку — сын императора Готоба (1180–1239, пр. 1183–1198), ставший императором вслед за братом — императором Цутимикадо (1196–1231, пр. 1198–1210), как считается, прекрасно сочинял стихи уже в 14-летнем возрасте, с 1215 года участвовал в поэтических турнирах. В 1221 году вместе с отцом Дзюнтоку выступил против сёгуната, за что был сослан на остров Садо.

Известно, что сочинение *Якумо мисё* было начато ещё до выступления против сёгуната и продолжено экс-императором уже в ссылке.

По тексту *Якумо мисё* становится понятным, что способ записи стихотворений зависит от того, сколько стихотворений пишется на листе бумаги. Есть правила для записи одного стихотворения, двух, трёх и большего количества стихотворений.

Дзюнтoku даёт такие правила записи стихотворений: записать в три строки и три знака относится к одному стихотворению; в случае пяти–шести стихотворений они пишутся в две строки; три стихотворения пишутся в три строки [Якумо мисё 1964: 238].

XII век, его вторая половина, в поэтической жизни характеризуется борьбой за первенство в между школами Рокудзё и Микохидари. Ко времени составления *Синкокинсю* (1205 г.), восьмой императорской антологии, первенство было за школой Микохидари, основатель этой школы — Фудзивара-но Тосинари (Сюндзэй, 1114–1204) был выбран единственным составителем седьмой императорской антологии *Сэндзайва-касю* (1187); первенство подтвердил крупный поэтический турнир *Сэнгохякубан утаавасэ* («Поэтический турнир в 1500 раундов»), проводившийся в 1201 г. После смерти Тосинари его сын Тэйка стал ведущим поэтом при императорском дворе. Именно его мнение по различным вопросам, касающимся поэзии, является определяющим для многих последующих поколений поэтов.

Тэйка, как и другие авторы, касаясь вопроса записи стихотворений, основное внимание уделяет «сопроводительной» части, однако и о количестве строк, и о количестве знаков в строке он тоже пишет.

В сочинении *Вакакай сидай* («Порядок проведения поэтического собрания» 和歌会次第)¹ сказано, что одно стихотворение пишется в три строки и три знака (Тэйка тоже упоми-

¹ Это сочинение известно под разными названиями, в частности, в серии «Нихон кагаку тайкэй» оно издано под названием *Вака хисё* («Тайные записи о японских песнях» 和歌秘抄).

нает в связи с этим положение Киёсукэ). При этом Тэйка говорит, что одно стихотворение записывается таким образом независимо от того, идёт ли речь о частном или об официальном случае. Если на листе два стихотворения, то они записываются в три строки: в первой строке 5+7 знаков, во второй — 5+7 знаков и в третьей — 7 знаков. Если на листе три стихотворения, то они пишутся в две строки, а количество знаков — 5+7+5 и 7+7. Если стихотворений больше пяти, то их продолжают писать на следующем листе [Вакакай сидай-о ёму 2011: 434–448].

Таким образом, Тэйка не только даёт сведения о количестве графических строк в записываемом стихотворении, но и пишет о желательном количестве знаков для записи в две и три строки, причём это количество знаков отвечает структуре стихотворения. Часть, посвящённую записи стихотворений, Тэйка заканчивает такой фразой:

«Этот способ [записи] не установлен как обязательный» [Вакакай сидай-о ёму 2011: 446].

Такие же сведения относительно количества знаков в строке, какие даёт Тэйка, немного раньше были приведены в сочинении по каллиграфии *Якакутэй кинсё* («Записи наставления ночного журавля» 夜鶴庭訓抄) Фудзивара-но Корёюки (1139–1175). Текст Корёюки — первый в японской истории текст по каллиграфии. Текст показывает, что для переписчиков структура стихотворения важна, что записывать стихотворение следует, сообразуясь с этой внутренней структурой. Корёюки пишет:

«Способ записи песен. Если две строки, то одна строка 5–7–5, одна строка 7–7. Если три строки, одна строка 5–7, одна строка 5–7, одна строка 7» [Дзюбокудо самбусю 1989: 7].

В сочинении Фудзивара-но Тамэаки *Тикуэнсё* («Записки из бамбукового леса» 竹園抄), которое датируется концом эпохи Камакура, приводятся примеры записи стихотворений. Автор этого текста — Фудзивара-но Тамэаки, один из сыновей Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275), внук Тэйка. Текст изве-

стен в большом количестве рукописей, что говорит о его популярности. Тамэаки не был таким известным поэтом, как некоторые его братья: скорее всего, популярность его сочинения была связана с тем, что, как считалось, там нашли отражение идеи Тамэиэ.

В части текста, посвящённой записи стихотворений, Тамэаки говорит, что запись, принятая в школе Нидзё (здесь под Нидзё имеется в виду школа Микохидари)², отличается от той, что принята в школе Рокудзё. Сведения о Нидзё следующие. Одно стихотворение записывается в три строки и три знака, две и три песни пишут в две с половиной строки, пять-семь стихотворений пишут в две строки, разделяя верхнюю и нижнюю строфы (句), от пяти-шести стихотворений и до ста могут быть записаны в две строки.

В тексте приведено несколько примеров. Три стихотворения, приведённые как пример записи листа с тремя стихотворениями, записаны в три строки (для рассматриваемых текстов-карон более характерна формулировка — «в две строки и пять знаков» и «в две строки и семь знаков»). Запись такая:

- первое стихотворение — 12-14-5 знаков;
- второе стихотворение — 12-12-7 знаков;
- третье стихотворение — 12-12-7 знаков.

Запись второго и третьего стихотворений достаточно точно следует внутренней структуре песни: 12 знаков первой графической строки — это два первых стиха (5+7), 12 знаков второй графической строки — это третья и четвертая поэтические строчки (5+7), и последняя графическая строка совпадает с последним стихом песни (7). Что же касается первого стихотворения, здесь первая графическая строка — это две

² После смерти Тамэиэ школа Микохидари разделилась на три линии. Старшая линия — Нидзё, далее — Кёгоку и младшая Рэйдзэй. Любым из этих названий могла обозначаться и школа Микохидари.

первых строчки стихотворения, но дальше запись отходит от деления на поэтические строчки. При этом запись всех трёх стихотворений вполне можно назвать «записью в две с половиной строки».

Стихотворение, данное как пример записи одного стихотворения на листе (три строки и три знака), не следует внутренней структуре стихотворения. По знакам оно записано так: 9-8-11-3.

Ни одна из графических строк не совпадает с внутренним делением стихотворения (5-7-5-7-7); правда, две первые строки (9+8) дают в сумме три стиха стихотворения (5+7+5), т.е. верхнюю строфу.

Тамэаки обращает внимание на то, что стихотворения пишутся по-разному в зависимости от назначения сочинения. Так, например, «в случае поздравительной песни (祝歌) две песни могут быть записаны как одна, т.е. в три строки и три знака» [Тикуэнсё 1956: 421-424].

Рассмотренные тексты обсуждали запись стихотворения в две, три и четыре строки. В тексте *Гухисё* («Тайные записки глупца» 愚秘抄) звучит положение о том, что стихотворение может быть записано в одну строку. Текст *Гухисё* относится, видимо, к XIV в. После разделения дома Микохидари на три линии между школами Нидзё (старшей ветвью рода) и Рэйдзэй (младшей ветвью) было постоянное соперничество в вопросе обладания текстами, принадлежащими кисти Тэйка. В какой-то момент стали циркулировать несколько текстов, авторство которых приписывалось Тэйке, но позже было доказано, что Тэйка не является их автором. Одним из таких текстов и является *Гухисё*

«Запись стихотворений: от трёх до пяти стихотворений пишется в две строки и семь знаков. Если число достигает десяти стихотворений, то хорошо писать в две строки. Если писать последовательно на двух листах, то две строки и семь знаков. Когда пишешь на одном листе, то в две строки. Иногда пишут в одну строку» [Гухисё 1956: 308].

Важным вопросом, которого касается текст *Тикуэнсё*, является вопрос о том, что запись стихотворения может служить знаком принадлежности к определённой поэтической школе, что школы вырабатывают свои принципы записи стихотворений. В трактате *Тикуэнсё* сказано:

«Школа Рокудзё при записи стихотворений на собраниях записывает стихотворения не так, как школа Нидзё: и три, и два стихотворения могут быть записаны в три строки и четыре знака» [Тикуэнсё 1956: 421–424].

Как уже было сказано, противостояние школ Рокудзё и Микохидари особенно ярко ощущалось в XII в., к концу века школа Микохидари явно взяла верх, однако в составлении 11-й антологии *Сёкукокин вакасю*, работа над которой была закончена в 1265 г., принимал участие представитель школы Рокудзё Фудзивара-но Юкииэ (1223–1275). Считается, что именно противостояние других поэтических школ, в том числе Рокудзё, привело к тому, что Тамэиэ не был назначен единственным составителем этой антологии, так что в высказывании *Тикуэнсё* можно видеть признаки поэтической борьбы его времени.

В середине XV в. борьба за составление уже 21-й императорской антологии развернулась между школами Рэйдзэй (к этому времени из всех трёх ветвей прямые потомки Тэйка остались только в этой, младшей, ветви) и школой Асукаи, потомками Асукаи-но Масацунэ (1170–1221), который участвовал в составлении *Синкокинсю*. Ставшую последней 21-ю императорскую антологию *Синсёку кокин вакасю* в 1439 г. составил представитель дома Асукаи — Асукаи Масаё (1390–1452), исключив из числа участников нескольких видных представителей школы Рэйдзэй. Среди этих исключённых оказался поэт Сётэцу. Вполне понятно, что в сочинении *Сётэцу моногатари* он не раз неодобрительно отзывается о школе Асукаи — в частности, пишет так:

«Масацунэ был учеником Тэйка, так что его потомки из поколения в поколение все являются учениками школы

Нидзё, это ясно. Отличительной чертой дома Масацунэ является только то, что на официальных приёмах, записывая стихотворения на листах бумаги, они пишут три строки и потом ещё пять знаков. Кроме этого, у них всё то же, что и у дома Нидзё» [Камо-но Тёмэй 2015: 248]³.

Практически во всех текстах, где говорится о записи стихотворений, поднимается вопрос записи стихотворений женщинами. Более или менее подробно о записи стихотворений женщинами говорится в текстах, о которых уже шла речь: *Фукуро соси*, *Якумо мисё*, *Тикуэнсё*, *Гухисё*, — а также в текстах таких значимых для своих поэтических школ поэтов, как Тонъя (1289–1372)⁴, видный представитель школы Нидзё, один из Четырёх Небесных Царей поэзии, и Имагава Рёсюн, представитель школы Рэйдзэй⁵. Женская запись имеет особенности. Это касается оформления стихотворения: часть записи, предшествующая собственно стихотворению, может отсутствовать, также может отсутствовать имя автора. Женщины использовали для записи тонкую бумагу с рисунком, в то время как мужчины писали на толстой бумаге.

Относительно записи самих женских стихотворений в *Тикуэнсё* сказано:

«И записываются эти песни тоже как песни любовных посланий» [Тикуэнсё 1983: 424]. «Любовные послания» здесь — слово *энсё* 艶書. Чуть раньше этой фразы в тексте *Тикуэнсё* дан пример записи песни любовного послания четырьмя «блоками», записанной так: 4–3–1 — 4–3–1 — 4–3–1 — 4–2–1.

³ В тексте *Сётэцу моногатари* есть и другой пример того, что написание может служить знаком принадлежности к определённой поэтической школе. Сётэцу говорит: «Говорят, что и в слове *вака* знак *ка* не так давно в доме Нидзё писали 歌, а в доме Рэйдзэй — 謡» [Камо-но Тёмэй 2015: 296].

⁴ Подробно о нём см.: [Carter 2002].

⁵ Более подробный список текстов, касающихся проблемы записи стихотворений женщинами, см. в книге: [Бэппу Сэкко 2014: 201–204]. См. также: [Канэтику Нобуюки 1993].

Это высказывание соответствует представлению о том, что женщины особенно хорошо пишут любовные стихи.

Сётэцу пишет: «Что касается песен любви, многие песни придворных дам проникновенны и оригинальны». Они «прямо пробирают до костей» [Камо-но Тёмэй 2015: 264].

В то же время в тексте *Тикуэнсё* есть и положение о том, что, став известными поэтами, женщины пишут, как мужчины.

Гухисё даёт название способа записи — *тирасигаки* (散らし書き).

Тирасигаки — запись стихотворения «рассыпанными знаками», при которой начало строк спущено вниз, а их количество может значительно варьироваться.

Имагава Рёсюн приводит как пример записи *тирасигаки* запись с таким количеством строк и знаков: 8-6-3-7-7 [Бэппу Сэкко 2014: 203]. Тексты *карон* связывают запись *тирасигаки* прежде всего с женскими стихотворениями, однако здесь можно видеть и другие оппозиции: частное — общественное, китайское — японское⁶.

Выводы

Существуют разные правила для записи стихотворений, которые изложены в текстах, посвящённых поэзии, и в текстах, посвящённых каллиграфии, начиная с XII века.

Исходя из текстов, при записи стихотворений следует учитывать количество стихотворений, написанных на листе бумаги *кайси*. Если на листе записывается одно стихотворение, оно записывается в четыре вертикальных строки; если на странице записываются два-три стихотворения, они записываются в три строки. Если на листе записано большее количество стихотворений, то они записываются в две строки. При большом количестве стихотворений также возможна запись в одну строку.

⁶ См. об этом статью [Сакураи Юми 2016].

При записи стихотворения в две строки желательно учитывать внутреннее деление пятистрочного стихотворения на верхнюю и нижнюю строфы, т.е. записывать три поэтических строчки в первой графической строке и две поэтические строчки во второй строке.

При записи в три строки стихотворение может делиться на такие три части: на два стиха (5+7 знаков), два стиха (5+7 знаков) и один стих (7 знаков).

При записи стихотворения в четыре строки (запись одного стихотворения на листе бумаги) вступает в силу традиция, существующая в данной поэтической школе, ранние трактаты говорят только о количестве знаков в последней строке⁷ (три для всех школ, кроме школы Асукаи, которая по традиции пишет пять знаков в последней строке).

Запись с произвольным количеством строк и знаков в строке (*тирасигаки*) характерна в первую очередь для женщин.

Излагая правила записи стихотворений, средневековые авторы обращают внимание на то, что эти правила не являются обязательными.

Список литературы

Бэппу Сэкко 2014 — *Бэппу Сэкко*. Вака то кана-но катати — тюсэй кохицу-но найё то сёё (Японские песни и форма знаков *каны*: содержание и стиль средневековых записей). Токио: Касамасёин, 2014. С. 201–204.

Камо-но Тёмэй 2015 — *Камо-но Тёмэй*. Записки без названия. [*Сётэцу*]. Беседы с Сётэцу / Пер. М. Торопыгиной. СПб.: Гиperiон, 2015.

Канэтику Нобуюки 1993 — *Канэтику Нобуюки*. Дзёрю вака кайси-ни цуитэ (0 женских листах со стихотворениями *кайси*) // Кокубунгаку кэнкю. 1993, № 111. С. 21–30.

⁷ Позже появляется традиция при записи в «три строки и три знака» первые три строки записывать в 9–10–9 знаков.

Сакураи Юми 2016 — *Сакураи Юми*. Вака кайси-но сёсики-ни мирарэру сэйса-ни цуитэ — хэйан дзидай-ни окэру кара то ямато-но якувари-но тигаи-кара (Гендерные различия в форме записи японских песен на листах бумаги с точки зрения различий в значении «китайского» и «японского» в период Хэйан) // Бидзюцука кэнкю, 2016, № 34. С. 65–74.

Такэи Кадзутто 1984 — *Такэи Кадзутто*. Иссю кайси сёсики дзассан (Разнообразие текстов о способах записи одного стихотворения на листе *кайси*) // Сайтама дайгаку киё дзимбун кагаку хэн. 1984, № 33. С. 37–62.

Тикуэнсё 1983 — Тикуэнсё // Нихон кагаку тайкэй / Комментар. Сасаки Нобуцуна. Токио: Кадзама сёбо, 1983. Т. 3. С. 410–428.

Фудзивара-но Киёсукэ 1995 — *Фудзивара-но Киёсукэ*. Фукуро соси / Комментар. Фудзиока Тадахару. Токио: Иванами сётэн, 1995.

Харуна Ёсисигэ 1971 — *Харуна Ёсисигэ*. Кодай, тюсэй-но канси, вака-но кайси (Листы со стихотворениями на китайском языке и японскими песнями в древности и в средневековье) // Кокусикан дайгаку дзимбунгаккай киё, 1971, № 3. С. 239–259.

Якумо мисё 1964 — Якумо мисё // Нихон кагаку тайкэй / Комментар. Кюсодзин Хитаку. Т. 3 (дополнительный). Токио: Кадзама сёбо, 1964. С. 187–438.

Carter 2002 — *Steven D.Carter. Just Living: Poems and Prose by the Japanese Monk Tonna*. New York: Columbia University Press, 2002.

Лес в «Сказании о Савитри»

Е.В. Тюлина

«Сказание о Савитри» — одно из самых популярных эпических произведений древней Индии. Сравнительно широкая известность «Сказания о Савитри» в России и в Европе связана с традициями преподавания санскрита, предполагающими изучение языка на примере классических, наиболее значимых для древнеиндийской культуры произведений: уже в XIX в. «Сказание» было включено в учебники и хрестоматии по санскриту в качестве обязательного учебного текста.

«Сказание о Савитри» входит в состав III книги *Махабхараты* [Мбх III. 277–283]¹, памятника середины I тысячелетия до н.э. Оно представляет собой самостоятельное произведение, не имеющее прямого отношения к основному повествованию *Махабхараты* и вставленное в него по типу так называемых «обрамлённых повестей» — характерному приёму восточной литературной традиции.

Третья книга *Махабхараты* называется *Араньякапарва* или *Ванапарва*, т.е. «Лесная книга». В ней описывается 12-летний период, который Пандавы («потомки Панду») — пять воинов-братьев (Юдиштира, Бхима, Арджуна, близнецы Накула и Сахадева), сыновья царя Хастинапурны Панду и его жён Кунти и Мадри, провели в лесу, проиграв царство Кауравам в ритуальной игре в кости и удалившись в тринадцатилетнее изгнание. Пандавы и их жена Драупади скитались по лесам: лесу Камьяка и другим лесным *ашрамам* и обителям. Они попадали в различные приключения, и великий ведийский

¹ Здесь и далее ссылка на источник дана в сокращении, напр: [Мбх III. 277–283] означает *Махабхарата*, книга третья, главы 277–283. Цифры, следующие за номерами глав — номера стихов.

сказитель Маркандея, или отшельники, или придворные, а иногда и просто случайные спутники рассказывали им различные истории, так или иначе связанные с происходящим.

В тексте подобные рассказы появляются в самые тяжёлые моменты жизни Пандавов. Они призваны утешить их и помочь стойко перенести все выпавшие на их долю испытания. В этих поучительных историях герои попадают в различные сложные ситуации, напоминающие те, в которых оказываются Пандавы. Так, «Сказание о Савитри» великий мудрец Маркандея рассказывает Юдхиштхире, старшему из пяти сыновей Панду, в то время, когда Пандавы находились в изгнании и бродили по дремучим лесам. В их отсутствие Джаядратха, царь страны Синдху, противник Пандавов, похитил их жену Драупади. История о Савитри должна была доказать Юдхиштхире, что добродетельная Драупади, подобно Савитри, благодаря своим добродетелям спасёт не только себя, но и своих супругов.

Сюжет «Сказания о Савитри» таков: рождение Савитри было даровано её не имевшему детей отцу после того, как он исполнил обет в честь богини Савитри. Девочка, названная в честь этой богини, выросла такой красивой и мудрой, что женихи боялись к ней свататься; она сама отправилась на поиски жениха и нашла его в лесной обители. Это был Сатьяван, сын царя Дьюматсены. Но было предсказано, что через год он умрёт. Однако это не помешало свадьбе. Через год, когда подошло время смерти, за его душой пришёл царь мёртвых Яма, а Савитри отправилась в мир мёртвых вместе с ним. По пути она победила Яму в словесном поединке и спасла своего мужа от смерти. В Индии с этим сказанием связано представление о том, какой должна быть идеальная жена. С изменением этого представления меняется и само сказание.

В средневековом эпическом памятнике *Матсья-пурана* среди других пересказов древних эпосов *Махабхараты* и

Рамаяны есть и вариант «Сказания о Савитри» [МП 208–213]¹, во многом не похожий на свой исходный прототип. При внешнем сохранении сюжета меняются способы, с помощью которых Савитри спасает своего мужа. В древнем сказании она побеждает царя мёртвых силой знания, образованности, красноречием, твёрдостью в решениях. В средневековом — полной покорностью судьбе, послушанием. Подробнее о том, как и почему изменились образы главных героев и мотивировки их действий, можно прочесть в статье «Образ добродетельной жены в “Сказании о Савитри” в древности и средневековье» [Тюлина 2011: 453–468]. Данная же статья коснётся лишь тех изменений, которые претерпело окружение, на фоне которого разворачивается основной сюжет.

В обоих вариантах сказания действие происходит в лесу. Напомним, что древний вариант сказания входит в третью книгу *Махабхараты* — т.н. *Араньякапарва*, т.е. «Лесную книгу». Соответственно, и в основном сюжете, описывающем изгнание Пандавов, и в сказании о Савитри лес является предполагаемым фоном для развивающегося сюжета. Мало того, он неразрывно связан со всем происходящим: это поле странствий — некая судьбоносная среда, в которой могут происходить чудесные приключения и превращения.

В древнем варианте, где мифологический пласт ещё сохраняется и природные явления могут отождествляться с людьми, природа неразрывна даже с героями сказания. Савитри связана с солярным божеством. Её имя *Sāvitṛī* означает «имеющая отношение к Савитару, богу Солнца», «дочь Савитара». Показательно, что большинство эпитетов Савитри связано с сиянием, жаром, блеском. Наиболее часто встречается эпитет *śubhā* [Мбх III. 278.3 и 6; Мбх III. 280.11; Мбх III. 281.11, 36, 43, 69 и т.д.] — «Сияющая», «Ясная», «Обладающая великолепием», «Благоприятная» или *śobhanā* — «Обладаю-

¹ Ссылка на источник дана в сокращении: *Матсья-пурана*, главы 208–213.

щая блеском» [Мбх III. 279.8]. Сатьяван, имеющий короткий срок жизни (*kṣīṇāyu*), во многом напоминает лунное божество, умирающее и возрождающееся. По аналогии с мифологией других стран, в основе этого сказания может лежать миф, героями которого являются Солнце, спасающее от мрака смерти, и Луна, главное качество которой — постоянное умирание и возрождение.

Лес же в «Лесной книге» — место странствий Пандавов, он неразрывно связан не только с перемещением героев в пространстве, но и с представлениями о самом важном — жизненном пути, и служит ареной, где проявляется судьба человека.

В «Сказании о Савитри» уходом в лес ознаменованы все важнейшие моменты жизни. В лесу начинается история появления на свет Савитри. Бездетный царь Ашвапати совершает в нём обет ради обретения потомства, постясь и оказывая почитание богини Савитри. Богиня является ему в зримом облике и объявляет, что по милости Брахмы у него родится дочь.

Сама же Савитри, отправляясь на поиски жениха, также ищет его в священных лесах, обходя их один за другим и посещая находящиеся в них *ашрамы* [Мбх III.277. 39–41], и в конце концов именно в лесу его находит. Туда же отправляется Ашвапати, отец Савитри, чтобы выдать её замуж [Мбх III. 279.2–3], там происходит свадьба, и там Савитри остаётся после замужества. При этом начало её жизни в лесу отмечается тем, что она переодевается в другую одежду, тёмно-красного цвета, сделанную из луба.

Царской дочери было бы логичнее искать супруга в более «цивилизованных» местах. Поэтому можно предположить, что такое место поиска продиктовано влиянием представлений, связанных с архаической обрядностью.

В сказании каждый раз отмечается, когда герой уходит в лес и когда возвращается в город. При этом нет описаний

леса, природы, животных, есть лишь короткие упоминания, о которых будет сказано позднее.

По контексту лишь ясно, что лес — это место, где живут отшельники и куда уходят совершать жертвоприношения. Хотя он называется священным, но всё же это, можно сказать, суровое место, где присутствует элемент страдания и горя. И в самой «Махабхарате», и в «Сказании о Савитри» лес — это прежде всего место изгнания. В «Лесной книге» *Махабхараты* — это место изгнания и скитаний Пандавов, в «Сказании о Савитри» — это место изгнания отца её мужа, Ашвапати, который ослеп и у которого отобрал царство его сосед:

«В леса царь тогда удалился с женою и маленьким сыном,
И в лес удалившись великий, он там покаяние принял».

[Мбх III. 278.9]

Лес — место лишений и страданий не только как место изгнания, в него уходят ради исполнения суровых обетов и постов. В лесу Ашвапати 18 лет приносит жертвы Савитри и совершает пост, когда пищу принимают через два дня на третий («каждый шестой срок» [Мбх III. 277. 9])¹. В лесу ради спасения мужа Савитри предпринимает особый трёхдневный обет стояния днем и ночью [Мбх III. 277] и пост, когда количество пищи зависит от фазы луны.

В самый ответственный день, когда муж Савитри, Сатьяван, должен умереть, он уходит в лес под предлогом того, что надо собрать плоды и дрова для жертвы. Но уходит он в предсказанный мудрецами день смерти, и его жена знает, что он уходит в лес умирать. В лесу царь мёртвых Яма приходит за ним и уносит в свой мир. А Савитри идёт вслед за ними. Таким образом, путь смерти также пролегает в этом лесу, что видно по контексту.

¹ О том, что это происходит в лесу, можно судить по словам, что после получения в награду обещания от богини Савитри, что у него родится дочь, он возвращается в город [Мбх III. 277.20].

Появление подобных мотивов в сказках В.Я. Пропп объяснял переосмыслением в них обрядов инициации. Он писал: «Связь обряда посвящения с лесом настолько прочна, что всякое попадание героя в лес вызывает вопрос о связи данного сюжета с циклом явлений посвящения». Кроме того, по его наблюдениям, сказочный лес не только «отражает воспоминание о лесе как о месте, где производился обряд», но и «как о входе в царство мёртвых». Представления о смерти тесно связаны с обрядом инициации, воспроизводящим ритуальную смерть и новое рождение. В.Я. Пропп проиллюстрировал это на примере мифологии разных стран, но отмечал предварительный характер своих выводов [Пропп 1946: 93–95]. Сюжеты и представления *Махабхараты*, в основе которых может лежать инициация, исследовала в своей монографии Рут Катц [Katz 1989: 58–59, 81–83, 90–99]. С.Л. Невелева обратилась к древнейшим мотивам инициации, попытавшись связать пребывание Пандавов в лесах с архаическими представлениями о царском посвятительном комплексе, включающем в себя не только различные типы архаического посвящения (воинского, вождя-героя, шаманского, царского), но также и состязательные ритуалы. В связи с этим она коснулась и символики смерти. Однако она отмечала «мозаичность обрядовой памяти эпоса», не позволяющей вычленивать различные пласты архаических обрядовых представлений [Невелева 1988: 128–160]. Её мысли развил в своей монографии Я.В. Васильков [Васильков 2010: 111–118].

В «Сказании о Савитри» и во всей *Араньякапарве*, конечно же, нет прямого описания обрядов инициации, это «осколки» посвятительных мотивов, переваренных эпическим производением. Тем не менее они важны для повествования и создают основной нерв сюжета. В *Махабхарате* уход в лес (странствие), страдание, ритуальное рождение и смерть, характерные для инициации, становятся основой для осмысления, что такое жизнь и судьба, долг и правильное поведение. Позднее на этой основе сформируется представление о так называемом сансарическом бытии, характерном для буддизма и

индуизма, когда жизнь представляется как «странствие», «блуждание», сопряжённое с мучениями, обусловленными теми или иными поступками человека, которые заставляют его переродиться, т.е. возвращаться в этот мир.

В таком тексте никаких натуралистических описаний леса нет и не может быть, так как отношение к природе в корне отличается от того, что мы наблюдаем в современных произведениях, когда описания природы имеют либо самостоятельную эстетическую ценность, либо отражают внутреннее состояние героев. Здесь пребывание в лесу — показатель того, что герой попал в тяжёлое положение, что оказались задействованы какие-то тайные силы судьбы и что судьба его испытывает. При этом совершенно не важны красоты природы и пейзажа. И, как уже говорилось, указанием на то, что ситуация разрешилась, что все испытания выдержаны, является возвращение в город, во дворец. В таком лесу-судьбе более чем уместна фигура царя мёртвых Ямы, верховного судьи, наблюдающего за исполнением законов жизни, воздающего умершим по заслугам.

Лес — это не только место, где законы судьбы вступают в действие. Это место, где человек может изменить свою судьбу и куда он приходит для того, чтобы на неё воздействовать, что также является отголоском представлений об архаических лесных ритуалах, совершающихся ради достижения поставленных целей. В лес уходит бездетный царь Ашвапати, чтобы обрести потомство, и обретает его, совершив необходимый ритуал почитания богини Савитри. В лес уходит его дочь Савитри, к которой никто не сватается, и там находит жениха. В день, когда она должна потерять мужа, после исполнения необходимого обета, она также уходит в лес. Во время похода по лесу за богом смерти она не только возвращает жизнь мужу, но и распутывает целый клубок проблем: добывается рождения сыновей-наследников у своего отца, возвращает зрение и царство отцу мужа, и, наконец, вернув жизнь мужу, сама становится прародительницей рода.

Упоминания некоторых «реалий» леса в основном соответствуют этому судьбоносному походу в лес. Савитри просит свекра разрешить ей пойти с мужем, так как она хочет увидеть «лес, весь покрытый цветами» [Мбх III. 280.26]. Савитри и Сатьяван идут по лесам, дарующим уладу, где «водятся стаи павлинов». Сатьяван говорит жене: «Смотри, вон цветущие рощи, вон чистотекущие реки!» [Мбх III. 280.30–31]. По этим скупым словам можно предположить, что они уходят в весенний лес.

Смерть Сатьявана, мужа Савитри, происходит на закате солнца — в миг «меж днём и меж ночью» [Мбх III. 281.6]. Когда царь мира мёртвых возвращает ему жизнь, в лесу уже становится темно, ночью супруги идут по лесу, а обратно в *ашрам* приходят «на исходе ночи» [Мбх III. 282.28]. Безусловно, эта ночная смерть и возвращение из леса под утро придаёт сказанию мифологический, космологический колорит, заставляет вспомнить о «солнечной» сущности Савитри и «лунной» — Сатьявана. Примечательно и то, что Савитри выводит мужа из тьмы смерти, освещая дорогу горящей веткой от дерева, которое полыхает в ночи, так как днём в него во время грозы попала молния. Идут супруги в «правильном» направлении — с юга на север. «Дорога же наша в чащобе вон этих кустов раздвоится. На ту поверни, что на север ведет» [Мбх III. 281.108] — говорит Сатьяван. На юге находится мир мёртвых, царство Ямы. Именно в том направлении Яма шёл, унося душу Сатьявана. Обратный же путь к жизни и благоденствию лежит на север — самую благоприятную сторону света.

В Сказании есть несколько упоминаний животных, и даже не их самих, а звуков, которые они издают. Это ужасные крики и шуршанье листьев, выдающее присутствие диких зверей, а также вой шакалов [Мбх III. 281.74–75]. Шакалы появляются в данном контексте не случайно — это животные, поедающие трупы, т.е. связанные с миром мёртвых. Таким образом, все упоминания природы так или иначе связаны с

мифологическими образами и поверьями. Характерно и то, что в тексте упоминаются только звуки. В древних текстах описывается целый ряд благоприятных и неблагоприятных примет, связанных с криками животных. В данном случае вой шакалов раздаётся с южной стороны — стороны смерти. В *ашраме*, где ищут и ждут пропавшую супружескую пару, также прислушиваются к звукам, и мудрец Апастамба из того, что «кричат птицы, звери в счастливую сторону света», делает вывод, что Сатьяван жив [Мбх III.282.18].

Оканчивается ночное путешествие в лес и в мир смерти, как большинство историй о превратностях судьбы в *Махабхарате*. Как только Савитри с мужем приходят из ночного леса в обитель, тут же являются гонцы, возвещающие о смерти врага-соседа, и приглашают царя Дьюматсену вернуться в город и царствовать. Возвращение в город в *Махабхарате* — показатель того, что все жизненные трудности оказались разрешёнными.

В средневековом же варианте само повествование о Савитри сокращается до минимума, но зато появляется целая глава, состоящая из 35 стихов (*шлок*), т.е. самая большая в этом варианте сказания. В ней пожелание Савитри увидеть «лес, весь покрытый цветами» [Мбх III. 280.26] превращается в подробнейшее описание пленительного цветущего весеннего леса, полного прекрасных ароматов [МП 209]. Это описание соответствует моменту, когда в день ожидаемой смерти Сатьяван вместе с Савитри отправляется в лес за цветами и плодами для жертвенных подношений. Они идут по лесу, и он показывает любимой растения, птиц и животных, мимо которых они проходят, и рассказывает о них. Вся глава строится как обширное перечисление цветущих деревьев, насекомых, лакомящихся мёдом, пар зверей и птиц, полных любовного томления и ухаживающих друг за другом.

Этот рассказ о весеннем лесу по своей яркости и художественным качествам затмевает основной сюжет. Он во многом напоминает сезонный цикл стихов и является любопыт-

ным примером использования в народной традиции мотивов придворной профессиональной поэзии. Известны также и обратные примеры того времени, когда придворные поэты писали поэмы, подделываясь под стиль древнего эпоса. Средние века — время взаимопроникновения разных традиций, что ярче всего демонстрируют *пураны*.

В отличие от древней версии, в средневековом варианте «Сказания» Сатьяван в день предсказанной смерти уходит в лес, полный цветов, жужжания пчел, пения птиц, и умирает на берегу водоёма в тени дерева. Показательно и то, что смерть его происходит не ночью, а днём — жизнь к нему вернулась во время захода солнца, и к наступлению ночи супруги возвратились в *ашрам* [МП 214.2–7].

Таким образом, в средневековом варианте «Сказания» сюжет о Савитри утрачивает свои древние мифологические корни и воспринимается как история любви Савитри и Сатьявана. В нём описание весеннего леса становится чрезвычайно важным. Именно сила любви становится здесь основной силой, которая противостоит смерти. Такое прочтение сюжета о Савитри весьма созвучно средневековью. В это время в Индии чувство любви и эмоциональной привязанности приобретает особую ценность, оно оказывается включённым даже в религиозную сферу — широко распространяется движение *бхакти*, признающее любовь к богу самой возвышенной формой религиозной практики.

Приложение

Матсья-пурана

Глава 209

Сатьяван сказал:

1. «Смотри! В этом лесу, покрытом зеленью, чарующее манговое дерево. [Вокруг] весна, [всё] радует взоры и приятно пахнет, возбуждает желания.

2. В лесу также можно увидеть *ашоку*¹ с прекрасными красными цветами. О, имеющая удлинённые глаза! Весна улыбается мне.

3. Смотри, с южной стороны милая роща с цветущими *киншуками*², подобными языкам пламени.

4. Приятный южный ветер приносит из леса аромат цветов и избавляет нас от усталости.

5. О большеглазая! На западе сверкает золотом прекрасный лес из *карникара*³ с очень красивыми цветами.

6. Лес, по которому [проходит наш] путь, покрыт сетью лиан и вьющихся растений. Украшенный множеством цветов, он прекрасен. Всё в нём пленительно.

7. О красавица! [Слышится] жужжание пчёл, пьяных от мёда. Будто бы *Кама*⁴ натягивает лук, желая застрелить путника.

8. Этот лес, звучащий от пения *кокил*⁵, лакомящихся сладкими плодами, блистает так же, как и ты, красотой.

9. *Кокила* на вершине мангового дерева, золотистый от пыльцы цветов, голосом и поведением напоминает родовитого человека.

¹ *Ашока* (*aśoka*) — букв. «беспечальное», тропическое дерево сем. бобовых *Saraca asoka* (Roxb.) de Wilde, *Saraca indica* L.; *Jonesia asoka* Roxb. Вечнозеленое дерево средней величины с очень красивыми красными или жёлто-оранжевыми цветами.

² *Киншука* (*kiṃśuka*) — дерево *Butea frondosa* с прекрасными красными цветами, но без запаха.

³ *Карникара* (*karnikāra*) — название растения *Pterospermum acerifolium* (крылосемянника кленолистного, Тарелочного дерева), цветущего красивыми цветами.

⁴ *Кама* (*kama*) — бог любви в индийской мифологии.

⁵ *Кокила* — в тексте: *puṃśkokila* — букв. «муж кокилы», т.е. самец индийской кукушки.

10. В лесу жужжащий влюблённый *шмель*¹ порхает с цветка на цветок, преследуя возлюбленную, чьё тело измазано цветочной пылью.

11. В лесу юный самец *кокилы*, терзая огромный цветок мангового дерева *сахакары*², наслаждается им как возлюбленной.

12. Самец вороны на вершине дерева сосредоточенно кормит клювом свою ворону, выведшую птенцов, а она крыльями закрывает от солнца своих детей.

13. Рябчик вместе с любимой спустился вниз на землю [в поисках корма], но, поражённый страстью, не может есть.

14. Воробей наслаждается тем, что находится рядом с возлюбленной, снова и снова, о большеглазая, вытягивает шею, [желая её].

15. Попугай сидит на ветке дерева вместе с женой, подобно плоду. От [их] тяжести ветка провисает так, будто бы на ней плод.

16. А также в лесу молодой лев, наевшись мяса, лёг вздремнуть, а возлюбленная находится в его объятьях.

17. Смотри! [Там] парочка тигров в каменной пещере. По их светящимся глазам можно видеть, где они находятся.

18. Там леопард кончиком языка вновь и вновь лижет возлюбленную, и получает наслаждение от того, что и возлюбленная лижет его.

19. Обезьяна держит в лапках голову своего возлюбленного, желающего спать, и радуется ему, выбирая насекомых [на его шкурке].

20. Кот кусает и царапает, не причиняя боли, прелестную [кошечку], лежащую на земле так, что виден её животик.

¹ *Шмель* — в тексте: *śīlīṃukha* — букв. «с иглой на морде», пчела. В переводе использовано слово «шмель», так как в русском языке слово «пчела» женского рода.

² *Сахакара* (*sahakāra*) — вид мангового дерева.

21. Измученные заяц и зайчиха спят, плотно прижавшись [друг к другу] лапками и [другими] частями тела. Их можно различить лишь благодаря [торчащим] ушам.

22. Опьянённый страстью слон, купаясь в водоёме с множеством лотосов, приветствует подругу их стеблями.

23. Свинья, идущая тропой любимого, лакомится [клубнями] *мусты*¹, вырытыми рылом любимого.

24. В лесу бык, обладающий крепкими членами, с телом, обмазанным илом, в сильном возбуждении преследует бегущую подругу.

25. О имеющая прекрасное тело! Посмотри, [там самец] пятнистой антилопы, сопровождаемый женой, с [большим] любопытством бросает кокетливые взгляды на тебя и на меня.

26. Посмотри! Сзади [нас] газель почёсывает голову мужа кончиком рога, полная нежности и любви.

27. Скорей посмотри на ту идущую молоденькую светлую самку яка. Як рядом с ней. Он влюблён и горделиво смотрит на меня.

28. Посмотри на того могучего быка с подругой, жующего жвачку, отгоняющего ворону с горба.

29. Посмотри на козла, который вдвоём с супругой, опершись передними лапами на толстый ствол *бадари*², наслаждается поеданием [его] плодов.

¹ *Муста (musta)* — *Cyperus rotundus* L., сыть круглая — многолетнее травянистое растение семейства Осоковые (*Cyperaceae*). На подземных побегах этого растения имеются многочисленные клубневидные утолщения, которыми, по всей видимости, лакомились свиньи, так как их описательным названием является *mustādāh*, т.е. «едоки *мусты*».

² *Бадари (badarī)* — кустарник или небольшое дерево *Zizyphus jujuba* (зизифус настоящий, ююба, китайский финик). Плоды этого растения по форме напоминают финик.

30. Посмотри, гусь с женой бродит [по мелководью] чистейшего пруда, он красотой подобен диску луны, полностью очистившемуся [от туч].

31. Красноватый гусь с подругой прохаживается по зарослям лотоса. Его красавица возлюбленная прекрасна, как цветок, как лотос.

32. О прекраснобровая! Я собрал плоды и цветы. Но, прекраснобровая, я не собрал дров. Сейчас я это сделаю.

33. Ты отдохни на берегу пруда в тени дерева. Красавица, подожди только мгновение!»

Савитри сказала:

34. «Я так и сделаю. Любимый, не уходи далеко, чтобы я видела тебя. Мне страшно в густом лесу!»

*Матсья*¹ сказал:

35. «И так он стал собирать поленья в лесу вблизи от того пруда, перед глазами царевны, а она в это время думала о нём как об уже умершем».

Это двести девятая глава великой «Матсья-пураны», [посвящённая] сказанию о Савитри, о том, как Савитри отправилась в лес.

Список литературы

Васильков 2010 — Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб.: Европейский дом, 2010.

Невелева 1988 — Невелева С.Л. О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 128–160.

¹ *Матсья* (*matsya*) — букв. «Рыба», аватара Вишну в форме рыбы, в честь которой и названа *пурана*, излагающая эту легенду. Матсья выступает в *пуране* в роли рассказчика.

Пропп 1946 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1946.

Тюлина 2011 — *Тюлина Е.В.* Образ добродетельной жены в «Сказании о Савитри» в древности и средневековье // Этикет народов Востока. М., 2011. С. 453–468.

Katz 1998 — *Katz R.C.* Arjuna in the Mahābhārata: Where Krishna Is, There Is Victory. University of South Carolina Press. Delhi, 1989.

Источники. Сокращения

Мбх — *Махабхарата*; The Mahābhārata, the Great Epic of India, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar. Vol. III–IV. The Āraṇyakaparvan (pt. 1–2). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942.

МП — *Матсья-пурана*; The Matsyamahāpurāṇam. Pt. 2. Text in Devanagari. Translation and Notes in English. Delhi, 1983.

* * *

Наши авторы и редакторы

Бадмацыренова Надежда Бадмажаповна — кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Центральной Азии Бурятского Государственного университета, г. Улан-Удэ.

Баялиева Елена Фёдоровна — кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела Китая ИВ РАН.

Ван Сухайми Ван Абдуллах (Малайзия)— доктор философии, доцент Центра углубленных исследований исламской науки и цивилизации (CASIS) Технологического Университета Малайзии, г. Куала Лумпур.

Воробьёва Дарья Николаевна — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник сектора искусства стран Азии и Африки Государственного института искусствознания МК РФ, доцент МГХПА им. С.Г. Строганова, старший научный сотрудник Московского музея современного искусства.

Гончаров Евгений Юрьевич — научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, учёный секретарь Отдела.

Гордиенко Елена Витальевна — соискатель Центра изучения религий Российского Государственного гуманитарного университета (РГГУ, Москва).

Горяева Любовь Витальевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

Денисова Татьяна Анатольевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

Зубова Ольга Игоревна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока ИВ РАН.

Лахути Лейли Гасемовна — научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, куратор Иранского кабинета имени проф. М.-Н.О. Османова.

Машхади Рафи Фереште (Иран) — аспирантка Нижегородского Государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, заведующий сектором исторического источниковедения, член Учёного совета ИВ РАН.

Настич Владимир Нилович — кандидат исторических наук, заведующий Отделом памятников письменности народов Востока ИВ РАН, член Учёного совета ИВ РАН.

О'Мэлли Остин (Austin O'Malley, США) — доцент Аризонского университета (University of Arizona), г. Тусон.

Петрова Анастасия Андреевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока ИВ РАН.

Пригарина Наталья Ильинична — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, заведующая сектором текстологии и литературных памятников, член Учёного совета ИВ РАН.

Рейснер Марина Львовна — доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии ИСАА МГУ (Москва).

Торопыгина Мария Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

Тюлина Елена Валериевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

Хоссейни Таги-абад Медхи (Иран) — аспирантка Тегеранского Университета.

* * *

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН
Выпуск 14

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА
Проблемы перевода и интерпретации
Избранные доклады. Том II

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Компьютерный набор, форматирование, корректура, верстка,
мониторинг восточных шрифтов – В. Н. Настич

Подписано 10.09.2018
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 17,5. Уч.-изд. л. 11,22.
Тираж 500 экз. Зак. № 356

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5

